

A szerelem allegóriája *

— tanulmány a középkori hagyományról —

AZ UDVARI SZERELEM

„When in the world I lived I was the
world's commander.” Shakespeare.

II

A középkori allegorikus szerelmi költészet könnyen visszatetszést vált ki a modern olvasóban mind formája, mind pedig tartalma miatt. A megszemélyesített fogalmak közötti küzdelem formájától aligha várható el, hogy tetszést arasson egy olyan korban, mely úgy tartja, hogy „a műalkotás azt jelenti, amit mond”, vagy akár hogy a művészet értelmetlen — ugyanis ennek a formának lényegi eleme, hogy a szószerinti elbeszélésnek és a *significació*-nak elválaszthatónak kell lennie. Ami pedig a tartalmat illeti: mi közünk van nekünk ezekhez a középkori szerelmesekhez — „szolgákhoz” vagy „rabokhoz”, ahogyan magukat nevezik —, akik, úgy tűnik, folyton sírnak és mindig hajlíthatatlanul könyörtelen hölgyek előtt térdepelnek? Napjaink népszerű erotikus irodalma inkább a sejkeket, a „megmentő hősokeket” és a nőrablás útján kötött házasságot részesíti előnyben, míg az értelmiségijeink által kedvelt művek vagy a nyílt érzékiséget, vagy pedig a nemek közötti szabad társulást szorgalmazzák. Mindenféleképpen, ha ki nem is nőttük belőle, de eltávolodtunk a *Rózsaregénytől*. Első látásra úgy tűnhet, hogy ennek az egész hagyománynak a tanulmányozása nem más, mint egy újabb példája a tudósok leglehangolóbb balfogásai egyike, az „újraélesztési” mániának, vagyis annak, hogy nem hajlandóak holtában egyetlen corpust sem nyugodni hagyni. De ez a nézet felületes volna. Az emberiség nem úgy száguld keresztül a fejlődési fokokon, ahogy egy vonat az állomásokon: minthogy él, megvan az a kiváltsága, hogy mindig mozog, azonban sosem hagy

* C. S. Lewis: *The Allegory of Love*. Cambridge UP. 1972.

semmit maga mögött. Amilyenek voltunk, olyanok vagyunk még most is némely tekintetben. Sem ez a forma, sem pedig ennek a régi költészetnek az érzelemlélelete nem múlt el anélkül, hogy tudatunkban kitörölhetetlen nyomokat ne hagyott volna. A jelenünket, s talán még a jövőnket is, jobban fogjuk érteni, ha a történeti képzelőerő munkája révén sikerül rekonstruálni azt a régen elvesztett lelkiállapotot, melynek az allegorikus szerelmi költemény természetes kifejezési módja volt. Erre azonban nem leszünk képesek, hacsak nem kezdjük azzal, hogy figyelmünket egy, jóval e költészet születése előtti időpontra irányítjuk. Ebben és a következő fejezetben felváltva mind az „udvari szerelemnek” nevezett érzelem, mind az allegorikus módszer felbukkanását nyomom fogom követni. Kétségtelen, hogy e kérdés megtárgyalása látszólag messze visz majd fő tárgyunktól, de ez elkerülhetetlen.

Mindenki hallott már az udvari szerelemről, és mindenki tudja, hogy a tizenegyedik század végén Languedocban jelenik meg meglehetősen váratlanul. A trubadúrköltészet jellemvonásait már több ízben leírták¹. Formájával, mely lírai, és stílusával, mely emelkedett és gyakran „aranyozott” vagy szándékosan enigmatikus, nem szükséges foglalkoznunk. Az érzelem természetesen a szerelem, de a szerelemnek egy igencsak különleges fajtája, amelynek jellemvonásait Alázatként, Udvariasságként, Házasságtörésként és a Szerelem Vallásaként lehet előszámlálni. A szerelmes mindig nyomorult. Csupán az úrnője legkisebb kívánságainak való engedelmesség, bármilyen szeszélyesek is ezek, és a hölgy szidalmainak néma tudomásulvétele, bármilyen igazságtalanok is ezek, azok az erények, amelyeket magáénak mer vallani. Létezik egy olyan szerelmi szolgálat, amely pontosan utánozza azt a szolgálatot, amellyel a feudális hűbéres tartozik urának. A szerelmes a hölgy „embere”. A hölgyet *midons*-nak szólítja, ami etimológiailag nem az „úrnő”, hanem az „uram” megszólítást képviseli². Ezt az egész magatartást helyesen mint a „szerelem feudalizációját” írják le³. Ezt az ünnepélyes szerelmi rítust az udvari élet szerves részének érzik. Ez csupán azok számára lehetséges, akik, a szó régi értelmében, udvariasak. Eképp válik az egyik szempontból a virágjává, a másik szempontból a magjává minden olyan úri szokásnak, amely a nemest a jobbágytól megkülönbözteti: csak az udvariasak tudnak szeretni, de a szerelem az, ami őket udvariassá teszi. Mégis ez a szerelem, noha kifejeződésében sem nem játékos, sem nem érzéki,

az, amit a tizenkilencedik században mindig „tisztességtelen” szerelemnek neveztek. A költő rendszerint egy másik ember feleségét szólítja meg, és ez a helyzet olyannyira könnyeden elfogadott, hogy ő maga ritkán foglalkozik a hölgy férjével: a költő igazi ellenfele a rivális. De ha erkölcsileg hanyag is, nem könnyű szívű nőcsábász: az ő szerelme kétségbeejtő és tragikus érzelemnek mutatkozik — vagy majdnem kétségbeejtőnek, ugyanis a teljes reményvesztettségétől megmenti a Szerelem Istenébe vetett hite, aki sohasem hagyja el hűséges imádóit és aki a legkegyetlenebb szépségeket is le tudja igázni.

Ennek az érzelemnek a jellegzetességei és a trubadúrok szerelmi költészetének egészen keresztül mutatott rendszerszerű összefüggései olyan megdöbbentőek, hogy könnyen végzetes félreértéshez vezetnek. Nagy a kísértés, hogy az „udvari szerelmet” az irodalomtörténetnek mindössze egy epizódjaként kezeljük — olyan epizódjaként, amellyel már végeztünk, ahogyan végeztünk a skald vers és az euphuisztikus próza sajátosságaival is. Valójában azonban eltéveszthetetlen folytonosság kapcsolja össze a provanszál szerelmes dalt a késő-középkor szerelmi költészetével, és így, Petrarcán és sok máson keresztül, a mai szerelmi költészettel. Azért lehetséges, hogy a dolog először elkerüli a figyelmünket, mert annyira ismerős számunkra a modern Európa erotikus hagyománya, hogy összetévesztjük valami természetessel és egyetemessel, és ezért nem firtatjuk eredetét. Természetesnek tűnik számunkra, hogy a szerelem a komoly gonolat irodalom leghétköznapiabb témája: de ha egy pillantást vetünk a klasszikus antikvitásra vagy a sötét középkorra, láthatjuk, hogy az, amit „természetesnek” tartunk, valójában egy különleges helyzet, amely valószínűleg véget fog érni, és amely minden bizonnyal a tizenegyedik századi Provence-ban kezdődött. Úgy tűnik — vagyis napjainkig úgy tűnt — természetes dolog, hogy a szerelmet (bizonyos feltételek mellett) nemes és megnemesítő szenvedélynek kell tartanunk: csak ha képzeletben megpróbáljuk elmagyarázni ezt a tételt Arisztotelésznek, Vergiliusnak, Szent Pálnak vagy a *Beowulf* szerzőjének, akkor eszmélünk rá, hogy ez milyen messze is van a természetestől. Még illemkódexünk is, azon szabályával, mely szerint mindig a nőké az elsőbbség, az udvari szerelem öröksége, és a modern Japánban vagy Indiában ezt messze nem érzik természetesnek. Ennek az érzelemnek számos vonása úgy, ahogyan a trubadúrok ismerték,

már valóban eltűnt; de ez nem homályosíthatja el azt a tényt, hogy legjelentősebb és legforradalmibb elemei alkották az európai irodalom háttérét nyolcszáz évig. A tizenegyedik században francia költők fedezték vagy találták fel, illetve fejezték ki elsőként a szenvedélynek azt a romantikus fajtáját, amelyről a tizenkilencedik században az angol költők még mindig írtak. Elindítottak egy olyan változást, amely erkölcsünk, képzeletünk vagy mindennapi életünk egyetlen sarokkővét sem hagyta érintetlenül, és ők emeltek áthághatatlan gátakat közénk és a klasszikus múlt vagy a távol-keleti jelen közé. Ehhez a forradalomhoz képest a reneszánsz pusztán fodorzódás az irodalom felszínén.

A romantikus szerelem újdonsága nem lehet kérdéses: egyetlen nehézségünk az, hogy a maga csupaszságában képzeljük el azt a szellemi világot, amely megjelenése előtt létezett — hogy egy pillanatra kitöröljünk az agyunkból mindent, ami akár a modern érzelmesség, akár a modern cinizmus táplálékát jelenti. Egy olyan világot kell megértenünk, amelyből hiányzik a „boldogság” ideálja — a sikeres romantikus szerelmen alapuló boldogságé —, amely még mindig népszerű regényeink mozgatórugóját képezi. Az antik irodalomban a szerelem ritkán emelkedik a vidám érzékiség vagy az otthoni kényelem szintje fölé, kivéve, amikor tragikus örületnek, azaz *ατη*-nak tekintik, amely a máskülönben épelméjű embereket (általában nőket) bűncselekménybe és szégyenbe sodorja. Ilyen Médeia, Phaedra és Dido szerelme; és ilyen az a szerelem, amely ellen a leányok imáikban az istenek védelmét kéri⁶. A mérleg másik serpenyőjében pedig a jó feleség nyújtotta elismert kényelmet és hasznosságot találjuk: Odüsszeusz úgy szereti Pénélopét, ahogyan otthonának és javainak többi részét, és Arisztotelész is meglehetősen vonakodva ismeri el, hogy a házastársi viszony olykor ugyanarra a szintre emelkedhet, mint az erényes barátság nemeslelkű férfiak között.⁷ Ám ennek igazából nem sok köze van a modern vagy a középkori értelemben vett „szerelemhez”; és ha ennek megfelelően fordulunk az antik szerelmi költészethez, még inkább csalódnunk fogunk. Kétségtelenül hangosnak találjuk majd a költőket a szerelem dicséretében, *τις δε βιος, τι δε τερπνον ατερ χρυσης Αφροδιτης*;

„Mi az élet szerelem nélkül, tra-la-la?” ahogy egy későbbi dal mondja. De ezt sem kell komolyabban venni, mint azt a megszámlálhatatlan sok antik és modern panegyricust, amely az ital minden-

re vigaszt nyújtó erényeiről szól. Ha Catullus és Propertius változtatják is ezt a hangnemet az őrjöngés és a nyomorúság felkiáltásával, ezt nem igazán azért teszik, mert romantikusok, hanem mert exhibicionisták. Dühükben vagy szenvedésükben nem törődnek azzal, hogy ki lesz tanúja annak az állapotnak, amelybe a szerelem juttatta őket. Elragadta őket a $\alpha\pi\eta$. Nem várják el, hogy a rögeszméjüket nemes fájdalomnak tartsák — nem öltenek „selymet és szép ruhát”.

Platón sem vélik kivételnek azokat, akik figyelmesen olvasták. A *Lakomában* kétségtelenül találkozunk egy olyan létra fogalmával, amelyen a lélek felemelkedhet az emberi szerelemtől az istenihez. Ez azonban a szó legszorosabb értelmében véve létra; az ember úgy éri el a magasabb fokokat, hogy a lejjebbieket maga mögött hagyja. Az emberi szerelem eredeti tárgya — aki mellel nem is nő — már egyszerűen eltűnik szem elől, mire a lélek elérkezik a spirituális célhoz. Az első fölfelé tett lépés miatt egy udvari szerelmes már elpirult volna, hiszen ez a kedves szépségének imádásától az ugyanezen szépség másokban való imádásáig történő eljutást jelenti. Azok, akik a reneszánszban platonistának titulálják magukat, talán olyan szerelmet képzelnek el, amely az emberi feladása nélkül éri el az istenit, és szellemivé válik, miközben megmarad testinek is; de ezt már nem Platónnál találják. Ha mégis ezt olvassák ki belőle, ez azért van, mert ők is abban a tizenegyedik században kezdődött hagyományban élnek, amelyben mi magunk is.

Talán a legjellegzetesebb, és a középkorban minden bizonnyal a legnagyobb hatású antik szerelmi költő Ovidius. A korai birodalom boldog békeidejében — amikor Julia még nem volt száműzetésben és Tiberius sötét alakja sem vonult még át a színen — Ovidius leült, hogy a csábítás művészetéről ironikusan tanító költeményt írjon egy olyan társadalom szórakoztatására, amely jól megértette őt. Magának *A szerelem művészetének* az elgondolása olyan közönséget feltételez, amely számára a szerelem egyike az élet apró gyaroltságainak, és a vicc éppen ennek a komolyan vételében rejlik — abban, hogy értekezést ír róla szabályokkal és *en règle* példákkal a tiltott szerelmek ügyes elintézésére. Ez épp olyan mulatságos, mint az öregurak szertartásos ünnepélyessége a boruk fölött. Az étel, az ital vagy a szex a legrégebbi vicc a világon, és a vicc egyik bevett formája az, hogy nagy komolyságot muta-

tunk ezekkel szemben. Ebből a hozzáállásból fakad az *Ars Amatoria* egész hangneme. Először is Ovidius Ámor istent mutatja be színlelt vallásos tisztelettel, éppen úgy, ahogy Bacchust mutatta volna be, ha ironikusan megírta volna *A lerészegedés művészetét*. A Serelem eképp hatalmas és féltékeny istenné válik, szolgálata pedig fáradságos *militiává*: sértegesse, aki meri, ám Ovidius az ő reszkető foglya. Másrészt pedig, mivel ilyen gúnyosan komoly a vágygal kapcsolatban, szükségszerűen gúnyosan komoly a nőkkel kapcsolatban is. Ovidius „szerelmének” igazi tárgyait kétségkívül kiparancsolta volna a szobából, mielőtt komoly beszélgetés kezdődött volna könyvekről, politikáról vagy családi ügyekről. Egy moralista talán komolyan veheti a nőket, de egy nagyvilági ember (mint Ovidius) természetesen nem. A költemény keretén belül azonban ők a „kárhuzatos csábítók”, képzeletének szeretői és a sorsának irányítói. Vaspálcával uralkodnak rajta, rabszolgaként tartják. Ennek eredményeképpen ilyen, a tapasztalatlan szerelmesnek szóló tanácsot találunk:

Ne késs, a kitűzött óra előtt már
 ott légy, s el ne siess, hogyha az óra letelt.
 Bármikor is hív, menj, hagyd minden tennivalódat!
 Légyen utadban akár nagy sokaság, sose késs!
 Éj közepén, amikor lakomáról tér haza éppen,
 rabszolgája helyett, hogyha akarja, kísérd!
 És ha falun van, s hív: „Gyere!” — Ámor utálja a restet —
 hogyha kocsit nem lelsz, menj az utadra gyalog.
 És se hideg szélről, sem szikkadt kánikulától
 el ne riadj, s hótól, mely az utad belepi⁸.)

Ezt senki sem fogja féleérteni, aki ráértett a szerző szándékára. Az Ovidius által javasolt magatartást szégyenteljesnek és abszurdnak érezzük, és éppen ez az, amiért ezt javasolja — részben mint komikus vallomást arról, hogy milyen mélységekbe ránthat egy férfit ez a nevetséges vágy, részben pedig mint leckét annak művészetéről, hogy miként kell legfőbb hajlandósága révén megcsúfolni bármely nőszemélyt, aki elindította a fantáziánkat. Az egész szakaszt Ovidius egy másik tanácsával összhangban kell értenünk — „Ne látogasd meg a születésnapján: túl sokba kerül”⁹. Azt is észre fogjuk venni azonban — és ez remek példája annak a

hatalmas változásnak, amely a középkorban bekövetkezett —, hogy pontosan ugyanazt a viselkedésmódot, amelyet Ovidius ironikusan javasol, az udvari hagyomány teljes komolysággal javasolja. Hogy megbízások után szaladgáljon, hogy tűzön-vízen átmenjen úrnője parancsára, vagy akár bármely hölgy parancsára, az egy tizenharmadik századi, de még egy tizenhetedik századi úriember számára is csakis megtisztelőnek és természetesnek tűnhet; és a huszadik században is legtöbbünknek már volt alkalma vásárolni menni olyan hölgyekkel, akik semmi jelét nem adták annak, hogy ezt a hagyományt holt betűnek tekintenék. Ez az ellentét elkerülhetetlenül azt a kérdést juttatja eszünkbe, hogy mennyiben magyarázhatjuk meg a középkori szerelmi költészet egész hangnemét a „félreértett Ovidius” képletével; és noha azonnal látjuk, hogy ez nem kínál megoldást — hiszen ha fel is tennénk, hogy ez történt, még mindig meg kellene kérdeznünk, hogy a középkorban miért értették félre őt ennyire következetesen —, mégis magát a gondolatot hasznos lesz észben tartanunk, míg tovább haladunk¹⁰.

A régi civilizáció bukása és a kereszténység eljövetele egyáltalán nem eredményezte a szerelem fogalmának bármiféle elmélyülését vagy idealizálását. Ez a tény azért fontos, mert megcáfol két olyan elméletet, amelyek a nagy érzelmi változást vagy a germán vérmérsékletnek, vagy pedig a keresztény vallásnak — különösen a Szent Szűz kultuszának — tulajdonítják. Az utóbbi nézet rátapint egy valódi és igen bonyolult kapcsolatra; de mivel ennek igazi természete nyilvánvalóvá válik a következőkben, itt megelégszem egy rövid és dogmatikus kijelentéssel. Az, hogy a kereszténység, nagyon általános értelemben, a könnyörületességhez és az emberi test szentségéhez való ragaszkodása révén hajlamos arra, hogy meglágyítsa vagy megszegyenítse az antik világ végletes durvaságait és léhaságait az emberi élet minden terén, így a nemi ügyekben is — nyilvánvalónak tekinthető. Azonban nincs semmiféle bizonyíték arra, hogy a középkori szerelmi költészet kvázi-vallásos hangneme a Szent Szűz imádásából alakult volna ki: éppen olyan valószínű az is — azaz még valószínűbb —, hogy bizonyos Mária-himnuszok díszítését a szerelmi költészetből kölcsönözték¹¹. Semmiképpen nem igaz egyértelműen az sem, hogy a középkori egyház egyáltalán bátorította volna a nők iránti hódolatot: de nevetséges tévedés (amint ezt azonnal látni fogjuk) azt feltételezni, hogy a nemi szenvedélyt bármilyen feltételek mellett, vagy akár bármi-

féle lehetséges finomítás után, nemes érzelmenek tekintse. A másik elmélet a germán fajnak egy Tacitus által feljegyzett, feltételezhetően veleszületett tulajdonságán alapul¹². Ám amit Tacitus leír, az a nőknek, mint rejtélyes és vélhetőleg prófétikus teremtményeknek a primitív tisztelete, amely éppoly távol áll a mi felfogásunktól, mint az elmebaj iránti primitív tisztelet vagy az ikrektől való primitív rettegés; s mivel ez ennyire távoli, nem tudjuk megítélni, mennyire valószínű, hogy ez fejlődött volna a középkori *Frauendienst*-té, a hölgyek szolgálatává. Annyi bizonyos, hogy ahol egy germán faj a latin szellemtől érintetlenül érte el érettségét, mint Izlandon, ott nem találunk semmi olyasmit, mint az udvari szerelem. A nők rangja a sagákban valóban magasabb, mint a klasszikus irodalomban, de ez olyan, egyszerűen érthető és nem hangsúlyozott megbecsülésen alapul, mely annak a bátorságnak és okosságnak szól, amellyel néhány nő, ahogyan néhány férfi is, történetesen rendelkezik. Az északiak valójában asszonyaikat nem elsősorban nőként, hanem emberként kezelik. Ez olyan hozzáállás, amely végül az egyenlő választójoghoz és a férjzett nők vagyonát védő törvényhez vezethet, de ennek kevés köze van a romantikus szerelemhez. Azonban a végső választ mindkét elméletre az a tény adja meg, hogy a keresztény és a germán korszak már évszázadok óta tartott, mielőtt az új érzelem megjelent. A „szerelem”, a szó mai értelmében, éppúgy hiányzik a sötét középkor irodalmából, ahogyan a klasszikus antikvitáséból. Kedvenc történeteik nem arról szóltak, mint a mieink, hogy hogyan nősül meg egy férfi, vagy hogyan nem sikerül megnősülnie. Szívesebben hallgatták, hogy miként jutott egy szent ember a mennybe, vagy miként indult csatába egy bátor ember. Tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy a *Roland-ének* szerzője önmérsékletet tanúsít, amikor olyan röviden elintézi Aldét, Roland jegyesét¹³. Azáltal, hogy egyáltalán behozza, inkább az ellenkezőjét teszi: terjengős lesz, réseket tölt ki, és szórakoztatásunkra előráncigálja a legmellékesebb témákat is, miután az elsődleges fontosságúaknak már megadta, ami őket megilleti. Roland nem Aldére gondol a csatamezőn: a magasztalásra gondol, amely a szép Frankhonban várja¹⁴. A jegyes alakja halványabb Oliver, a barát alakjával összevetve. Ebben a korban a világi érzelmek legmélyebbike a férfi férfi iránti szerelme, a harcosok kölcsönös szeretete, akik együtt halnak meg a végzet ellen harcolva, valamint a hűbéres és ura közötti vonzalom. Ez utóbbit soha

nem fogjuk megérteni, ha saját mérsékelt és személytelen lojalitásunk fényében gondolkodunk róla. Nem a király egészségére koccintó tisztekre kell gondolnunk: inkább egy kisfiú érzelmeire valamely érettségiző hős iránt. Semmi sértő nincs ebben az analógiában, hiszen a jó hűbéres eléggé úgy viszonyul a jó polgárhoz, mint a fiú a férfihoz. Nem tud felemelkedni egy *res publica* nagy elvonatkoztatottságáig. Csak azt szereti és tiszteli, amit megérinthat és láthat; de azt olyan intenzitással szereti, amit a mi hagyományunk nem enged meg másnak a nemi szerelmen kívül. Ennélfogva az öreg jobbágy az urától megválva, az angol vers szerint

Thynceth him on mode thaet he his monndryhten
 Clyppe and cysse and on cneo lecge
 Honda ond heafod, swa he hwilum aer
 On geardagum giefstoles breac...
 [lelkében így érez ura iránt:
 megölelné és megcsókolná, kezét,
 fejét térdére hajva tisztelné
 ahogy hajdan leborult a trón előtt.]

Ez az érzelem szenvedélyesebb és kevésbé ideális, mint a mi patriotizmusunk. Könnyebben emelkedik hősiezen bőkezű szolgálatig, de könnyebben törik is meg és fordul át gyűlöletbe: ezért a feudalizmus története tele van nagy hűségekkel és nagy árulásokkal. A germán és kelta legendák kétségtelenül hagyományoztak néhány tragikus, férfi és nő közti szerelemről szóló történetet a barbárokra — „baljós csillagzatú” szerelemről szólót, Didóéhoz vagy Phaedr Stéphához nagyon hasonlót. De a téma nem számít kiemelkedőnek, és ezzel foglalkozva az érdeklődés legalább annyira az ebből következő férfi-tragédiára, a hűbéri viszony vagy a fogadott testvériség megzavarására irányul, mint az ezt okozó női hatásra. Ovidius szintén ismert volt a tanult emberek számára; és a nemi kihágásokról bőséges irodalom állt a gyónók rendelkezésére. Románra, a nők iránti tiszteletre, a nemiséget idealizáló képzeletre alig van utalás. A súlypont valahol máshol van — a vallás reményeiben és félelmeiben, vagy a feudális közösség tiszta és boldog hűségében. Azonban, mint láttuk, ezek a férfiúi vonzalmak — noha teljesen mentesek voltak attól a romlottságtól, amely az ókorban a „barátságot” övezte — maguk is szerelmeshez illők voltak;

hevességükben, más értékek szándékos mellőzésében, bizonytalanságukban olyan gyakorlatot nyújtottak a léleknek, amely nem igazán tér el attól, amit a későbbi korok a „szerelem”-ben találtak meg. A tény maga természetesen lényeges. Ahogy a „félreértett Ovidius” képlete sem, úgy ez sem elégséges az új érzelm megjelenésének magyarázatához; de jórészt megmagyarázza, hogy megjelenése után ebből az érzelemből miért lesz sürgősen a szerelem „feudalizációja”. Ami új, az rendszerint úgy kerekedik fölül a régin, hogy a réginek álcázza magát.

Nem állítom, hogy az új dolgot megmagyarázom. Az emberi érzelmekben igen ritkák a valódi változások — talán hármát vagy négyet jegyeztek fel —, azonban én hiszek abban, hogy előfordulnak ilyenek, és hogy ezek közül való ez is. Nem vagyok bizonyos benne, hogy ezeknek vannak „okaik”, ha okon olyasvalamit értünk, ami teljességgel megindokolja a dolgok új állását, és így teljes magyarázatot ad arra, ami újdonságnak tűnt benne. Az mindenesetre bizonyos, hogy a tudósok arra irányuló erőfeszítései, hogy a provanszál szerelmi költészet tartalmának eredetét megtalálják, mindeddig kudarcot vallottak. Kelta, bizánci, sőt még arab hatásra is gyanakodtak; de azt nem tisztázták, hogy ezek a hatások, ha elfogadjuk őket, felelőssé tehetők-e azokért az eredményekért, amelyeket láttunk. Egy ígéretesebb elmélet megkísérli az egész ügyet Ovidiusig visszavezetni¹⁵; de ez a nézet — eltekintve attól a kételytől, amelyet fentebb felvettem — szembe találja magát azzal a végzetes nehézséggel, hogy a bizonyítás sokkal erősebb ovidiusi hatást mutat ki Franciaország északi részén, mint a délin. Valamit azért le lehet szűrni azoknak a társadalmi feltételeknek a tanulmányozásából, amelyek közt az új költészet kialakult, de kevesebbet, mint remélnénk. Tudjuk, hogy a keresztes hadak a provanszálókat anyámasszony katonájának¹⁶ tartották, de ez csak a *Frauendienst* igen hajthatatlan ellenségei számára tűnik majd relevánsnak. Tudjuk, hogy ez a korszak Franciaország déli részén már tanúja volt annak, ami a kortársak szemében az antik modor egyszerűségéhez képest feltűnő elkorcsosulásnak és a fényűzés aggasztó megnövekedésének tűnt¹⁷. De mely korról, mely országról nem állították ugyanezt? Sokkal fontosabb az a tény, hogy a földnélküli lovagság — az a lovagság, amelynek nincs helye a feudalizmus földbirtokosi hierarchiájában —, úgy tűnik, létezhetett Provence-ban¹⁸. A független lovag, akivel a románcokban találko-

zunk, aki csakis saját vitézségéért méltó tiszteletre, aki csakis saját udvariassága révén méltó szeretetre, aki arra rendeltetett, hogy más feleségének a szeretője legyen, tehát valóság volt; de ez nem magyarázza meg, hogy miért volt ilyen új módon szerelmes. Sokkal közelebb kerülünk a titokhoz, ha el tudjuk fogadni a tipikus provanszál udvar azon képét, amelyet sok évvel ezelőtt egy angol író¹⁹ rajzolt meg, és amelyet azóta elfogadott a téma legnagyobb élő szaktekintélye. El kell képzelnünk egy kastélyt, amely a viszonylagos kényelem és fényűzés, és így a lehetséges kifinomultság kicsiny szigete a barbár vidéken. Sok férfi van itt és nagyon kevés nő — az úrnő és hölgyei. Körülöttük tolong az egész férfi *meiny*, az alsóbb rendű nemesek, a földtelen és alacsonyabb rangú lovagok, és az apródok — a falakon kívüli parasztsággal szemben igen dölyfös alakok, de feudálisan éppúgy alárendeltjei az úrnőnek és az urának is — azaz az úrnő „emberei” a feudális szóhasználat szerint. Bármilyen „udvariasság” történik ott, az az úrnőtől ered: minden női báj tőle és a hölgyeitől származik. Az udvar javarésze számára a házasság nem jön számításba. Ez az összes körülmény együtt véve már nagyon közel áll ahhoz, hogy „ok” lehessen; de nem magyarázzák meg, hogy miért kellett másutt egészen hasonló feltételeknek a provanszál példára várniuk ahhoz, hogy hasonló eredményeket hozzanak. A rejtély bizonyos része még érintetlen marad.

De ha leteszünk arról, hogy megmagyarázzuk ezt az új érzést, legalább megmagyarázhatjuk — sőt részben már meg is magyaráztuk — azt a különös formát, amelyet először öltött; vagyis az Alázat, az Udvariasság, a Házasságtörés és a Szerelem Vallásának négy jegyét. Az alázat megindoklására nincs szükség többre, mint amennyit már elmondtunk. Az udvari szerelm megjelenése előtt a hűbéres és az ura közti viszony, teljes hevességében és melegségében már létezett; s olyan öntőminta volt, amelybe majd a romantikus szenvedély szinte biztosan beleönthető. És ha a szeretett lény egyúttal feudális fölérendelt is, akkor ez teljesen természetes és elkerülhetetlen. Az udvariasságra helyezett hangsúlyt ugyanezen körülmények eredményezik. Az udvarokban alakul ki az új érzelem: az úrnő, már társadalmi és feudális helyzete folytán is, az illem főbírája és az „alávalóság” ostora, még mielőtt a szerelm tárgyává válna. Annak, hogy a szerelmet a házasságtöréssel azonosítják — amely azonosítás az európai irodalomban napjainkig fennmaradt

— mélyebb okai vannak. Ezt részben meg lehet magyarázni azzal a képpel, amelyet már felrajzoltunk; de ennél még sokkal többet kell elmondani róla. Két dolog gátolta meg e kor férfiai abban, hogy romantikus és szenvedélyes szerelmük ideálját a házassággal kapcsolják össze.

Az első természetesen a feudális társadalom tényleges gyakorlata. A házasságoknak semmi közük sem volt a szerelemhez, és a házassággal kapcsolatban semmiféle „esztelenséget” nem tűrték el²⁰. A párválasztás érdekeken alapult, és ami még rosszabb, állandóan változó érdekeken. Amikor a szövetség, ami eddig megfelelt, már nem felelt meg, a férj célja az volt, hogy a lehető leggyorsabban megszabaduljon a hölgytől. A házasságok gyakorta felbomlottak. Ugyanaz a nő, aki hűbéresei számára úrnő és „legédesebb rettegés” volt, a férjének gyakran csak kicsivel ért többet, mint vagyonának egy darabja. A férj úr volt a saját házában. Minthogy a házasság ennyire távol állt attól, hogy az újfajta szerelem természetes csatornája legyen, inkább az a szürke háttér volt, amelyből a szerelem előtűnt új gyengédségének és finomságának egész kontrasztjával. Ez a helyzet valóban igen egyszerű, és nemcsak a középkor sajátja. Egy olyan társadalomban, amelyben a házasság tisztán haszonelvű, a testi szerelem bármiféle idealizálásának a házasságtörés idealizálásával kell kezdődnie.

A második tényező a házasság középkori elmélete — amit találó modern szóhasználattal a középkori egyház „szexológiájának” nevezhetünk. Egy tizenkilencedik századi angol férfiú úgy érezte, hogy ugyanaz a szenvedély — a romantikus szerelem — lehet erényes, vagy akár aljas is, aszerint, hogy házasságra irányul-e vagy sem. De a középkori nézet szerint maga a szenvedélyes szerelem gonosz, és attól sem lesz kevésbé az, ha tárgya az ember saját felesége. Ha az ember egyszer behódolt ennek az érzelmenek, nem volt választása a „bűnös” és az „ártatlan” szerelem között: csak a megbánás vagy pedig a bűn különböző fajtái közül választhatott.

Ez a kérdés kissé hátrálatni fog bennünket, részint mert bevezet az udvari szerelem és a kereszténység igazi viszonyaiba, részint pedig mert sokszor félremagyarázták az elmúlt időkben. Némely leírásból azt a következtetést kellene levonnunk, hogy a középkori kereszténység egyfajta bujasággal fűszerezett manicheizmus volt; más leírásokból pedig azt, hogy valamiféle karnevál volt, amelyen

a pogányság minden örömtelibb fajtája részt vett, miután megkelesztették és semmit sem veszített vidámságából. De egyik kép sem igazán hű. A középkori egyházi emberek a házasságon belüli nemi élettel kapcsolatos nézeteit (a házasságon kívüli természetesen nem kérdéses) teljességgel két egymást kiegészítő megállapodás korlátozta. Egyrésztől soha senki nem állította, hogy az aktus lényegénél fogva bűnös. Másrésztől viszont mindenki egyetértett abban, hogy valami gonosz elem van jelen minden egyes konkrét aktusban a bűnbeesés óta. Eme velejáró gonosz pontos természetének meghatározására tettek erőfeszítéseket a tudomány és a gondolkodás területén. Nagy Szent Gergely a hatodik század végén teljesen világosan fogalmazott ebben a kérdésben: számára az aktus ártatlan, de a vágy erkölcsileg gonosz. Ha tiltakoznánk egy lényegénél fogva ártatlan tett felé hajtó, lényegénél fogva aljas ösztönzés gondolata ellen, Szent Gergely a harag útján közvetített jogos felháborodás példájával válaszol. Lehet, hogy amit mondunk, pontosan az, mint amit mondanunk kellene; de az az érzelem, amely nyomós oka annak, hogy ezt mondjuk, erkölcsileg rossz²¹. De a konkrét nemi aktus, vagyis az aktus *plusz* annak elkerülhetetlen nyomós oka, bűnös marad. Amikor elérkezünk a késő-középkorhoz, ez a nézet módosul. Hugo de Saint-Victor egyetért abban Szent Gergellyel, hogy a testi vágyat gonosznak gondolja²². De ő nem hiszi, hogy a konkrét aktust ez bűnössé teszi, feltéve, hogy a házasság pozitív eredményei, mint például az utódok, „mentséget” szolgáltatnak rá. Mindent megtesz azért, hogy harcba szálljon azzal a szigorú nézettel, amely az olyan házasságot, amelyre a *szépség* adott okot, nem tartja házasságnak: emlékeztet rá, hogy Jákob a szépségéért vette el Ráchelt²⁴. Másrészt viszont világosan közli, hogy ha megmaradtunk volna az ártatlanság állapotában, akkor *sine carnis incentivo* kellene szaporodnunk. Eltér Szent Gergelytől abban is, hogy nemcsak a vágygal, hanem a gyönyörrel is foglalkozik. Az utóbbiról úgy gondolja, hogy gonosz, de nem erkölcsileg az: nem bűn, mondja, hanem egy bűn büntetése, és így eljut az erkölcsileg ártatlan gyönyörben rejlő büntetés zavarba ejtő gondolatáig²⁴. Petrus Lombardus nézetei sokkal következetesebbek. A gonoszt a vágyban találta meg, és azt állította, hogy a vágy nem erkölcsi gonosszág, hanem a bűnbeesés büntetése²⁵. Eképpen az aktus, noha nem mentes a gonosszágtól, megszabadulhat az erkölcsi gonosszágtól vagy a büntől, de csak ha „a házasság pozitív

eredményei mentséget szolgáltatnak rá". Helyeslőleg idézi azt a feltételezhetően pythagoreus forrásból származó mondatot, amely rendkívüli fontosságú az udvari szerelem kutatója számára — *omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est*, egy férfi saját felesége iránti szenvedélyes szerelme is házasságtörés²⁶. Albertus Magnus sokkalta derűsebb nézetet vall. Félresöpri azt az ötletet, hogy a gyönyör gonosz, vagy hogy bűnbeesés eredménye: éppen ellenkezőleg, a gyönyör nagyobb lett volna, ha a Paradicsomban maradtunk volna. A bukott emberrel az igazi baj nem gyönyöreinek erőssége, hanem elméjének gyengesége: a bűnbeesés előtti ember bármilyen fokon élvezhette volna a gyönyört anélkül, hogy egy pillanatra is szem elől tévesztette volna a a legfőbb Jót²⁷. A vágy, ahogyan mi ismerjük, gonosz, a bűnbeesés büntetése, de nem bűn²⁸. A házastársi együttlét tehát nemcsak ártatlan lehet, hanem dicséretes is, ha megfelelő indokai vannak — az utódnemzés vágya, a házastársi kötelesség teljesítése és hasonlók. De ha a vágy jön „elsőként” (hogy milyen értelemben „elsőként”, abban nem vagyok egészen bizonyos), halálos bűn marad²⁹. Aquinói Szent Tamás, akinek a gondolkodása mindig olyan szilárd és világos önmagában, jelen célunk szempontjából zavarba ejtő figura. Úgy tűnik, hogy amit az egyik kezével felénk nyújt, azt a másik kezével mindig elveszi. Vagyis megtanulta Arisztoteléstől, hogy a házasság az *amicitia* egy fajtája³⁰. Másrészt viszont bebizonyítja, hogy nemi élet a bűnbeesés nélkül is létezett volna, hiszen mi egyéb célra adott volna Isten egy nőt Ádámnak „segítségül”, ha nem ezért; ugyanis egyéb célra egy férfi sokkal megfelelőbb lett volna³¹. Tudatában van annak, hogy a két érdekelt fél közötti vonzalom fokozza a nemi gyönyört, és hogy még a vadállatok egyesülése is magában foglal bizonyos kedvességet — *suavem amicitiam* —, és úgy tűnik, hogy Tamás így a szerelem modern fogalmának pereméhez ér el. De az a rész, amelyben ezt teszi, az éppen a vérfertőzést tiltó törvényhez fűzött magyarázata: azt állítja, hogy a közeli rokonok közti egyesülések pontosan azért rosszak, mert a rokonok kölcsönös vonzalmat táplálnak, és az ilyen vonzalom fokozza a gyönyört³². Átfogó elképzelése elmélyíti és finomítja Albertusét. A nemi aktusban nem a vágy a gonosz, sem pedig a gyönyör, hanem a racionális képesség alámerülése, ami ezeket kíséri: és ez az alámerülés ismét csak nem bűn, annak ellenére, hogy gonosz és a bűnbeesés eredménye³³.

Látni fogjuk, hogy a középkori teória talál helyet az ártatlan szexualitás számára: aminek nem talál helyet, az a szenvedély, akár romantikus, akár másféle. Azt is mondhatjuk, hogy a szenvedélytől megtagadja azt az elnézést, amit a vágnak vonakodva megad. Az elmélet tomista változata felmenti a testi vágyat és a testi gyönyört, és úgy találja, hogy a gonosz a *ligamentum rationis*-ban, az intellektuális tevékenység felfüggesztésében rejlik. Ez éppen ellentéte annak a nézetnek, amely magától értetődő oly sok romantikus szerelmi költeményben, s amely szerint éppen a szenvedély az, ami megtisztít; és a bűnbeesés előtti szexualitás skolasztikus képe — maximális fizikai gyönyörrel és minimális érzelmi zavarral — olyasmit sugall, ami sokkal kevésbé hasonlít a paradicsombeli Ádám tisztaságára, mint a Capri-beli Tiberius hideg érzékiségére. Azt azonnal ki kell jelentenünk, hogy ez igazságtalan a skolasztikusokra nézve. Ők nem ugyanarról a szenvedélyről beszélnek, mint a romantikusok. Az egyik párt pusztán állati mámort ért alatta; a másik, helyesen vagy tévesen, hisz a „szenvedélyben”, amely a vágyban és a vonzalomban kémiai változást idéz elő, és egy mindkettőtől különböző dologgá változtatja őket. A „szenvedélyről”, ilyen értelemben, Aquinói Szent Tamásnak természetesen semmi mondanivalója nincs — mint ahogy nincs mondanivalója a gőzgépről sem. Nem hallott róla. Az ő korában még csak születőben volt, és az udvari szerelem költészetében találta meg első kifejeződését.

Az imént tett megkülönböztetés megfelelő, még akkor is, ha ezt évszázadokkal az esemény után tesszük, fejünkben a romantikus szenvedély összes későbbi kifejeződésével. Természetesen ezt akkor nem tehették meg. Az általános benyomás, amelyet hivatalos tanítói a középkori elmében keltettek, az volt, hogy minden szerelem — legalábbis minden olyan szenvedélyes és emelkedett rajongás, amelyet egy udvari költő méltónak talált volna a névre — többé-kevésbé alantas. És ez a benyomás, a feudális házasság már leírt természetével összefonódva, hozott létre a költőkben bizonyos fajta szándékosságot, készséget arra, hogy inkább hangsúlyozzák, mintsem elrejtsek a szerelmi és a vallási ideáljaik közötti kibékíthetetlen ellentétet. Ezért ha az egyház azt mondja, hogy a heves szerelmes, még ha a saját feleségébe szerelmes is, halálos bűnös, ők rögvest azzal a szabállyal válaszolnak, hogy az igazi szerelem a házasságban lehetetlen. Ha az egyház azt mondja, hogy a nemi aktusra csak az utódnemzés vágya adhat „mentséget”,

akkor az igaz szerelmest, akárcsak Chauntecleert, az fogja jelölni, hogy Venust követte

minden erővel inkább élvezet
szolgálva, semhogy népe növekedjék.³⁴

Ez a szakítás az egyház és az udvar között, vagy, Vinaver professzor remek kifejezésével, Carbonek és Camelot között, amely a továbbiakban nyilvánvalóbbá válik, a középkori érzelmvilág legfeltűnőbb jellemvonása.

Végül elérkezünk az udvari szerelem negyedik ismertetőjegyéhez — Ámor isten szerelem-vallásához. Ez részben, mint láttuk, Ovidius öröksége. Részint ugyanannak az átalakulási törvényszerűségnek köszönhető, amely meghatározta, hogy minden érzelm, amely a hűbéres *seigneurjé*hez fűződő viszonyában már megvolt, hozzákapcsolja magát az új fajta szerelemhez: a vallásos érzelmi formák természetesen ugyanezen okból kezdenek beáramlani a szerelmi költészetbe. Részben azonban (és a három közül talán ez a legfontosabb indok) ez az erotikus vallás az igazi vallás riválisként vagy paródiájaként jelenik meg, és a két ideál közötti ellentétet hangsúlyozza. A kvázi-vallásos hangnem nem szükségszerűen a legkomolyabb szerelmi költészetben a legerősebb. Egy tizenkettedik századi *jeu-d'esprit*, melynek címe *Concilium in Monte Romarici*, itt sok mindenre rávilágít. A remiremont-i apácák tavasszal tartott tanácskozását szándékszik leírni, melyen a napirend igen különös természetű volt — *De solo negotio Amoris tractatum est* —, és ahonnan minden férfi, az *honesti clerici* néhány elszórt képviselőjének kivételével, ki volt zárva. Az események a következőképpen kezdődtek:

Intromissis omnibus Virginum agminibus
Lecta sunt in medium Quasi evangelium
Precepta Ovidii Doctoris egregii.
Lectrix tam propitii Fuit evangelii
Eva de Danubrio Potens in officio
Artis Amatoria (Ut affirmant aliae)
Convocavit singulas Magnas atque parvulas.
Cantus modulamina Et amoris carmina
Cantaverunt pariter.³⁵

Amikor az istentisztelet véget ért, a *Cardinalis domina* felállt közülük és így tette közzé küldetését:

Amor deus omnium Quotquot sunt amantium
Me misit vos visere Et vitam inquirere.³⁶

A bíborosnőnek engedelmeskedve több nővér (akik közül kettő van megnevezve) nyilvánosan meggyónták szerelemmel kapcsolatos alapelveiket és gyakorlatukat. Rövidesen nyilvánvalóvá vált, hogy a zárda két elkülönülő pártra szakadt, melyből az egyik aggályosan ügyelt, hogy kegyeiből ne juttasson olyan szerelmesnek, aki nem egyházi személy (*clericus*), míg a másik, ugyanolyan pedánsan ügyelve, gyengédségét kizárólag a lovagoknak (*militares*) tartotta fenn. Az olvasó, aki kétségtelenül felfogta, mi féle szerzővel van dolgunk, nem fog meglepődni, amikor megtudja, hogy a *Cardinalis domina* nyomatékosan az egyházi személyek javára dönt, őket ítéli az apácák számára egyedül megfelelő szeretőnek, és az eretnek párt megbánását sürgeti. Az átkok, amelyeket megátalkodás vagy visszaesés esetén szólnak rájuk, igencsak mulatságosak:

Maneat Confusio, Terror et Constricio,
Labor, Infelicitas, Dolor et Anxietas,
Timor et Tristitia, Bellum et Discordia, ...
Omnibus horribiles Et abhominabiles
Semper sitis clericis Que favetis laicis.
Nemo vobis etiam, Ave dicat obviam
(Ad confirmationem Omnes dicimus Amen!)³⁷

Az egész költemény nagyon jól illusztrálja Ovidiusnak és a szerelem vallásának a hatását; de semmi esetre sem a „félreértett Ovidius” egyik példája. Ámor isten imádása Ovidiusnál *A szerelem művészetében* vallás-paródia volt. A francia költő átvette egy erotikus vallás elgondolását Léhaságának tökéletes megértésével, és a következőkben a viccet az egyetlen általa ismert vallásnak, a középkori kereszténységnek megfelelően dolgozta ki. Az eredmény az egyház szertartásainak pontos és arcátlan paródiája, ahol Ovidius *doctor egregius* lesz, az *Ars Amatori* pedig evangélium, ahol megkülönböztetnek erotikus máshitúséget és igazhitúséget, ahol a Szerelem istenének bíborosai is vannak és a kiközösítés hatalmát is

gyakorolja. A humoros blaszfémia iránti középkori hajlam által átdolgozott ovidiusi hagyomány nyilvánvalóan éppen elegendő ahhoz, hogy egy szerelem-vallást hozzon létre, akár bizonyos értelemben keresztényiesített szerelem-vallást, a romantikus szenvedély új komolyságának bármiféle segítsége nélkül. Ahogyan bármely olyan teóriával szemben tettük, amely a középkori *Frauendienstet* a kereszténységből és a Szent Szűz imádásából eredezteti, fenn kell tartanunk, hogy a szerelem-vallás gyakran az igazi vallás paródiájának indul³⁸. Ez nem jelenti azt, hogy nem válhat hamarosan valami komolyabbá, mint a paródia, de még azt sem, hogy, mint Danténál, nem találhat *modus vivendū* a kereszténységgel és nem eredményezheti a szexuális és a vallásos élmény nemes összeolvadását. De azt igenis jelenti, hogy fel kell készülnünk bizonyos ellentmondásra mindazokban a költeményekben, ahol a szerelmesnek az úrnőjéhez vagy a Szerelemhez való viszonyulása első látásra nagyon hasonlít a Szent Szűz vagy az Isten imádójának attitűdjére. A *Vita Nuova*-beli „borzasztó megjelenésű úr” és a szerelmeseknek a *Remiremont-i tanácskozásban* szereplő istene közti távolság a hagyomány szélességének és összetettségének mércéje. Dante olyan komoly, amilyen egy ember csak lehet; a francia költő viszont egyáltalán nem az. Fel kell készülnünk arra, hogy számos szerzőt fogunk találni mindenfelé elszórva, közbülső helyzetben a két véglet között. És ez még nem minden. Nemcsak a tréfás és a komoly között találunk változatokat; ugyanis a szerelem-vallás komolyabbá válhat anélkül is, hogy az igazi vallással megbékélne. Ahol nem az egyház paródiája, ott bizonyos értelemben annak riválisa is lehet — időleges elmenekülés, eltévelyedés egy olyan vallás buzgalmától, amelyben hittek, egy olyan vallás örömei felé, melyet csupán elképzelték. Ha ezt a pogányságnak a meghódítóján állott bosszújaként íránk le, túloznánk; de ha az emberi szenvedélyek vallásos érzelmekkel való szándékos színezéseként gondolnánk el, még súlyosabb hibát követnénk el. Olyan ez, mintha valami szerelmes egy metaforáját, hogy „Itt a mennyországom”, a szenvedélyes lemondás egy pillanatában felkapták volna és rendszerré szélesítették volna. Amikor beszél, a szerelmes akkor is tudja, hogy nincs „itt” az igazi mennyországa; és mégis örömteli vakmerőség az ötletet egy kissé tovább fejleszteni. Ha az ember tovább megy és a szerelmes „mennyországhoz” hozzáteszi annak természetes kellékeit, egy istent meg szenteket, meg egy

parancsolat-listát, és ha az ember úgy képzei el a szerelmest, amint imádkozik, bűnt követ el, bűnbánatot tart, és végül üdvösséget nyer, akkor a középkori szerelmi költészet bizonytalan álmvilágában találja magát. A vallás kiterjesztése, a vallás előli menekülés, egy rivális vallás — a *Frauendienst* ezek közül akármelyik lehet, vagy ezek bármiféle kombinációja. Lehet a vallás nyílt ellensége is — mint amikor Aucassin kereken kijelenti, hogy inkább követné az összes bájos hölgyet és kitűnő lovagot a pokolba, mint hogy nélkülük jusson a mennybe. A régi szerelmi költemények ideális hölgye nem olyan, mint amilyenek a legkorábbi tudósok vették. Minél vallásosabban szólnak a hölgyhöz, általában annál vallástalanabb maga a költemény.

Mielőtt tovább mennénk, hogy megvizsgáljuk az udvari szerelem két fontos kifejeződését, figyelmeztetnem kell az olvasót egy szükségszerű elvonatkoztatásra, melyet e téma tárgyalása során alkalmaztam. Eleddig úgy beszéltem, mintha a férfiak először tudatára ébredtek volna egy új érzelemnek és azután találták volna fel a kifejezését szolgáló új költészetet: mintha a trubadúr-költészet szükségszerűen „őszinte” volna a szó szigorúan biográfiai értelmében: mintha a hagyomány semmi szerepet nem játszana az irodalomtörténetben. Annak kell mentségemül szolgálnia erre az eljárásra, hogy az ilyen problémák teljes feldolgozása inkább tartozik az irodalomelméletre általában, mint egyetlen fajta költemény történetére: ha foglalkoznánk velük, elbeszélésünket minden egyes fejezetben majdhogynem metafizikai kitérőkkel szakítanánk félbe. A mi célunk szempontjából elég rámutatni, hogy az élet és az irodalom bonyolultan összefonódnak. Ha az érzés jött elsőnek, hamarosan feltűnik egy irodalmi hagyomány, hogy kifejezze azt: ha a hagyomány jött először, hamarosan egy új érzésre tanítja azokat, akik gyakorolták. Nem sokat számít, milyen nézetet vallunk, feltéve, hogy elkerüljük azt a végzetes dichotómiát, amely minden költeményből vagy önéletrajzi dokumentumot, vagy „irodalmi gyakorlatot” csinál — mintha minden költemény, amelyet érdemes volt megírni, vagy az egyik, vagy a másik volna. Egészen bizonyosak lehetünk benne, hogy az a költészet, amelyik ilyen nagy érzelmi változást indított el egész Európában, nem „puszta” konvenció volt: és éppolyan bizonyosak lehetünk abban is, hogy nem a valóság lemásolása volt. Hanem költészet.

Azt látjuk, hogy a tizenkettedik század vége előtt a provanszál szerelemfogalom két irányban terjed szét szülőföldjéről. Az egyik ág Itáliába áramlik, és a *dolce stil nuovo* költőin keresztül az Isteni Színjáték nagy tengerét fogja dagasztani; és ott legalább kibékül a kereszténység és a szerelem-vallás közötti ellentét. Egy másik áramlat északra talált utat, hogy összekeveredjen az ott már létező ovidiusi hagyománnyal, és hogy létrehozza a tizenkettedik századi francia költészetet. Most erre a költészetre kell rátérnünk.

II

Legjelentősebb képviselője Chrétien de Troyes. *Lancelo*ja a francia udvari hagyomány korai érettségének virága. És ez a költő mégsem egészen az új eszmék terméke: amikor írni kezdett, úgy tűnik nemigen fogadta el ezeket³⁹. Ugyanolyan fajta költőként kell őt is felfognunk, mint Drydent: egyike azon ritka zseniális embereknek, akik anélkül tudják vitorlájukat az újdonság minden szelőlőjéhez igazítani, hogy költői rangjukat elveszítenék. Az elsők között volt, akik az Arthur-történeteket üdvözölték; és neki köszönhetjük, amennyire ez egyetlen írón múlhat, azt a színezetet, amellyel a „brit téma” eljutott hozzánk. Az elsők között volt (Észak-Franciaországban), akik a szerelmet választották egy komoly költemény központi témájául: ilyen költeményt írt *Erec* című művében, még azelőtt, hogy a provanszál képlet hatása alá került volna. És amikor ez a hatás elérte őt, ennek nemcsak hogy első, de legjelentősebb közvetítője volt honfitársai felé; és ezt az elemet az Arthur-legendával összekapcsolva, kitörölhetetlenül a férfiak agyába égette Arthur udvarának, mint az igaz és nemes szerelem *par excellence* otthonának eszméjét. Ami saját kora számára elmélet lett, az Britannia lovagai számára a gyakorlat volt. Ugyanis érdekes megfigyelni, hogy ideálját a múltba helyezi. Számára már „a lovagság kora halott”⁴⁰. De mindig is az volt: ezért még ne gondoljon senki rosszra. Ezeknek a fantom-korszakoknak, melyek után hiába kutattak a történészek — annak a Rómának és Görögországnak, amelyekben a középkorban hittek, a Malory- és Spenser-féle brit múltnak, magának a középkornak, ahogyan romantikus újraélesztői felfogták — ezeknek mind megvan a helyük egy olyan történe-

lemben, amely jelentősebb, mint az, amelyik rendszerint ezt a nevet viseli.

Chrétien életműve egészének értékelése nem tartozik ide. De azt mindenképpen el kell ismerni, hogy igényt tarthat a figyelmünkre, annál a behatárolt célnál, amely miatt most őt idézem, jóval nagyobb mértékben is. Az a sorsa, hogy az irodalomtörténetben állandóan egy tendencia mintapéldányaként jelenjen meg. Ennél jobbat érdemelt. És a dolog tragikuma az, hogy ő sohasem hódolt be igazán ennek az áramlatnak. Nagyon kétséges, hogy a romantikus házasságtörés hagyománya valaha is elkápráztatta volna őt. Tiltakozásokat találunk a *Cligés*-ben, melyek szívből jövőnek tűnnek⁴¹. A *Lancelot* kezdősoraiban elmondja, hogy a művet Champagne grófnőjének parancsára írta⁴², s hogy ő szolgáltatta neki mind a témát, mind pedig a feldolgozásmódot. Hogy ez mit jelent? Valószínűleg nem én vagyok az első olvasó, aki azokban a fantasztikus vállalkozásokban, melyeknek Lancelot a királynő kívánságára veti alá magát, a költő saját géniuszának szimbólumát látja, melyet hozzá méltatlan feladatokra kényszerít egy előkelő asszony szeszélye. Bár meglehet, hogy ez így van, kell lennie valaminek Chrétienben, amit az ízlés változásai nem tudnak elérni. Annyi évszázad után nincs szükségünk történelmi varázsigére, hogy életre keltsünk ilyen sorokat, mint:

Don fust si granz biautez venue?
 Ja la fist Deus de sa main nue,⁴³
 [Honnan jó ily nagy szépség?
 Isten hozta létre pusztá kezével.]

és ahhoz sem, hogy a *Lancelot* kezdetének kivételes elbeszélő erejét értékeljük. Mennyire ellenállhatatlan az a rejtélyes lovag, aki jön s megy, nem tudjuk, honnét s hová, és oly biztosan arra csábítja az olvasót, hogy kövesse, mint ahogyan a királynőt és Kayt csábította. És *Yvain* című költeménye milyen nemesen közelíti meg a labirintus-mese romantikus ideálját, melyben sohasem veszítik el a fonalat, és a sokféleség nem szolgál egyébre, mint hogy az alapját képező egyszerűséget illusztrálja. Jelen célunk szempontjából azonban Chrétient kurtán kell elintéznünk. Minket az a rugalmasság érdekel, amely az *Erec* és a *Lancelot* közötti távolság alapján

lehetővé teszi számunkra, hogy nyomon kövessük azon érzelmi forradalom mértékét, amely közönségében végbement.

Az *Erecben* — amely majdnem biztosan egy korai műve⁴⁴ — a szerelem és az udvariasság későbbi szabályait minduntalan megsérti. Valóban szerelmi történet; de házastársi szerelem története. A hős már elvette a hősnőt, mielőtt a költemény fő cselekménye elkezdődött volna. Ez már magában is rendhagyó; de udvarlásának módja még rosszabb. Erec az apja házában látja meg Enide-et, és belészeret. Nem zajlik szerelmi párbeszéd közöttük: nincs alázat a férfi oldalán, s nincs kegyetlenség a nőén. Sőt, nem is világos, hogy társalognak-e egyáltalán. Amikor Erec a házhoz érkezik, a hajadon, az apja parancsára, bevezeti a lovát az istállóba és saját kezűleg látja el. Később, amikor leülnek, az apa és a vendég a hajadonról beszélgetnek annak jelenlétében, mintha az gyerek vagy állat volna. Erec megkéri a kezét, az apa pedig beleegyezik⁴⁵. Úgy tűnik, nem ötlük fel a szerelmesben, hogy a hölgy hajlandósága releváns tényező lehet ebben az ügyben. Értésünkre adják, hogy a hajadon örül, de pusztán passzív szerepet várnak el tőle, sőt, csak ilyet engednek meg neki. Az egész jelenet, bármennyire hűen is tükrözi a korszak nősülési gyakorlatát, furcsán archaikusnak tetszik a szerelem új ideáljaihoz képest. Visszakerültünk egy olyan világba, ahol a nők csupán néma ajándéktárgyak vagy csereáruk, nemcsak az apjuk szemében, de még a szerelmesük szemében is. De ha áttérünk a fő cselekményre, az „udvariasság” hiánya még megdöbentőbb. Erec feleségével szembeni viselkedésének története ismerős lesz mindenkinek Tennyson *Geraint and Enid*-éből. Chrétien ezt hihetőbben ábrázolja azáltal, hogy azt a változatot követi, amely szerint a cselekmény nem teljesen egy kihallgatott monológ abszurd eszközén fordul meg⁴⁶, és amelyben a férj dühének finomabb és igazabb indítékai vannak, mint amilyeneket Tennyson ad. Ez azonban nem változtat a téma eredendő durvaságán. A történet ugyanahhoz az általános típushoz tartozik, mint Griseldáé — a férj felelőtlen kegyetlensége által kirótt próbatételeken diadalmaskodó asszonyi türelem története —, és mint ilyet, lehetetlen összebékíteni az udvariasságnak még a legvisszafogottabb ideáljával is. Ám Erec még csak nem is korlátozza udvariatlanságát a próbatételekre. Ahogyan megengedte Enide-nek, hogy a lovát ellássa helyette a házasságuk előtt, éppen úgy hagyja az utazásaik során, hogy ő őrizze és tartsa a lovat egész éjszaka, miközben maga pedig ké-

nyelmesen alszik a köpeny alatt, melyet Enide a saját hátáról vett le, hogy őt betakarja⁴⁷.

Amikor a *Lancelothoz* fordulunk, mindent másképp találunk. A *Lancelot* Chrétienje mindenekelőtt az a Chrétien, aki azóta lefordította Ovidiustól *A szerelem művészetét*⁴⁸, és aki Champagne úrnőjének, az udvari szerelemmel kapcsolatos minden kérdés végső szaktekintélyének udvarában él. Erec és Enide házaséletének ellentétéként itt van Lancelot és Guinevere titkos szerelme. A történet főként a királynő fogságán fordul meg Gorre titokzatos földjén, ahol csak a bennszülöttek járhatnak egyaránt ki és be, míg az idegenek csak befelé mehetnek⁴⁹, és ahonnan Lancelot kiszabadítja a királynőt. Az már Chrétien egyik balszerencséje, hogy a kelta mítosz sötét és borzalmas sugallatai, melyek eddig a történet hátterében rejtőztek (a modern olvasó számára), beárnyékolják az előtérben zajló szerelmet és kalandot. Neki azonban fogalma sincs erről. Úgy szoktuk elgondolni a középkort, hogy a klasszikus antikvitás összetört maradványaival játszadozik, és nem sikerül megértenie őket, mint amikor például Vergiliust varázslóvá fokozza le. De valóban ilyen durván bántak a barbár múlt töredékeivel, és ilyen kevésbé értették őket: több varázslatot pusztítottak el, mint amennyit feltaláltak. Lancelot elindul, hogy megtalálja a királynőt és csaknem azonnal elveszíti a lovát. Ebben a kínos helyzetben találkozik egy törpével, aki az elitáltak kordéját hajtja. Kérdésére a törpe — mogorván, mint amilyen az egész fajtája — ezt válaszolja: „Szállj fel, és elviszlek oda, ahol hírt hallasz a királynőről”. A lovag habozik egy pillanatig, mielőtt felszállna a szégyen kocsijára és így közönséges bűnözőnek mutatkozna; de egy pillanattal később engedelmeskedik⁵⁰. Utcákon hajtanak végig, ahol a csöcselék oda kiabál neki és megkérdezi tőle, hogy mit követett el és hogy korbácsolásra vagy akasztásra ítélték-e. Egy kastélyba kerül, ahol egy ágyat mutatnak neki, amelyben nem alhat, mert megszegyenült lovag. Elérkezik a hídhöz, amely átvezet Gorre földjére — a kardhídhöz, amely egyetlen acélpengéből készült —, és itt figyelmeztetik, hogy az átkelés nagy vállalkozását nem egy olyan becsületét vesztett embernek találták ki, mint ő. „Emlékezz a kordén tett utazásodra”, mondja neki a híd őre. Még a barátai is elismerik, hogy sohasem fog megszabadulni a szégyentől⁵¹. Miután átkel a hídon, sebesült kézzel, térddel és lábbal, végül eljut a királynő színe elé. De az nem szól hozzá. Egy öreg király, aki megszanja a

lovagot, Lancelot szolgálatának érdemeire emlékezteti. A királynő válasza, és az azt követő jelenet megérdemli, hogy teljes egészében idézzük:

„Sire, voir, mal l'a anploiié —
 Ja par moi ne fera noiié
 Que je ne l'an fai point de gre.”
 Ez vos Lancelot trespansé,
 Si li respont mout humblemant
 A maniere de fin amant:
 „Dame, certes, ce poise moi,
 Ne je n'os demander par quoi.”
 Lanceloz mout se demantast
 Se la reine l'ecoutast;
 Mes par lui grever et confondre
 Ne li viaut un seul mot respondre,
 Ainz est an une chanbre antree;
 E Lanceloz jusqu'a l'antree
 Des iauz et del cuer la convoie”.⁵²

[„Uram, valóban félreértett,
 S nem tagadom,
 Hogy örömet leltem benne.”
 Lancelot pedig szomorúan
 És alázatosan így válaszolt
 Az udvari szerelem nyelvén:
 „Úrnőm, valóban nyomaszt ez engem,
 S meg sem merem kérdezni, miért.”
 Lancelot arra gondolt,
 Hogy akirálynéegyáltalán figyel-e rá;
 Az azonban végképp zavarba hozva őt
 Szóra se méltatta, s egy
 Szobába vonult vissza;
 Lancelot pedig egészen a bejáratig
 Követte őt szemével és szívével.]

Lancelot csak később jön rá e kegyetlenség okára. A királynő hallott róla, hogy egy pillanatig habozott, amikor a kordéra fellépett, és ezt a szerelmi szolgálatban tanúsított határozatlanságot ő elégségesnek találta ahhoz, hogy Lancelot további tetteinek és

megaláztatásainak minden érdemét semmissé tegye. A lovag próbatételei még akkor sem érnek véget, amikor már bocsánatot nyert. A költemény végén a lovagi torna újabb alkalmat nyújt Guineverének, hogy hatalmát gyakorolja. Amikor Lancelot már álruhában feliratkozott a versenyzők közé, és szokás szerint addig mindenkit legyőzött, a királynő üzenetet küld neki, melyben azt parancsolja, hogy a tőle telhető legrosszabbul verkedjen. Lancelot engedelmesen hagyja, hogy a következő lovag, aki kiáll ellene, kiüsse a nyeregből, és térdre rogyik, miközben tettei, hogy retteg az összes mellette elhaladó lovagtól. A herold kigúnyolja gyávaságáért és az egész küzdőtér rajta kezd nevetni, a királynő pedig gyönyörködve szemléli. A következő reggelen megismétlődik ugyanez a parancs, és a lovag azt válaszolja: „Köszönet néki, ha így akarja”. Ez alkalommal azonban a korlátozást a királynő visszavonja, mielőtt a küzdelem valóban megkezdődne⁵³.

Az alázatot, amely Lancelot cselekedeteiben megmutatkozik, szubjektív oldalról olyan érzés kíséri, amely szándékosan majmolja a vallásos rajongást. Noha szerelme semmiképpen sem érzékfeletti, sőt testi jutalmat nyer még magában a költeményben, mégis úgy jelenik meg, mint aki jámbor, ha nem isteni tisztelettel viseltetik Guinevere iránt. Amikor az ágy elé lép, amelyen a királynő fekszik, letérdel és imádja őt: ahogyan Chrétien világosan kimondja, nincs más *corseynt*, akiben nagyobb hite volna. Amikor a lovag elhagyja a szobát, térdet hajt, mintha oltár előtt volna⁵⁴. A szerelem vallásának vallástalansága aligha mehetne ennél messzebb. Azonban Chrétien — akár azért, mert egyáltalán nincs tudatában a dolog paradox voltának, akár mert, ugyan eléggé ügyetlenül, kárpótolni akar ezekért a felháborító részletekért — Lancelotját istenfélő emberként ábrázolja és kitérőt tesz azért, hogy megmutathassa, hogy egy templom mellett elhaladva leszáll a lováról és bemegy imádkozni; s mindezzel, Chrétien szerint, mind udvariasságáról, mind pedig bölcsességéről bizonytságot tesz⁵⁵.

Chrétien de Troyes, modern mércék szerint ítélve, egészében véve objektív költő. A kalandok még mindig elfoglalják történeteinek nagyobbik részét. Másrészt viszont saját korának mércéje szerint bizonyosan megdöbbenően szubjektívnek tűnt. A csak a szereplők lelkében végbemenő cselekedeteknek szentelt hely tekintetében valószínűleg felülmúlta minden középkori elődjét⁵⁶. Egyike volt az emberi szív első felfedezőinek, és ezért joggal

soroljuk az érzelem regényének atyjai közé. De ezeknek a lélektani részleteknek rendszerint van egy közös jellemvonásuk, amely különleges fényt vet e könyv tárgyára. Chrétien aligha tud a belső világ felé fordulni anélkül, hogy ugyanakkor az allegória felé ne fordulna. A provanszálók itt kétségtelenül modellül szolgáltak számára; és kétségtelen, hogy mind a költő, mind pedig a közönsége önmagáért szerette ezt a módszert, s elmésnek és kifinomultnak találta. Mindazonáltal nem lepne meg bennünket, ha Chrétiennek némi nehézséget jelentene más módon felfogni a belső világot. Úgy tűnik, mintha az érzékelhetetlen mégsem kopogtathatna a költői tudatosság ajtaján anélkül, hogy át ne alakulna az érzékelhető hasonlatosságára: mintha az emberek nem egykönnyen tudnák megragadni a hangulatok és érzelmek valóságát anélkül, hogy árnyszerű *személyekké* ne alakítanák őket. Az allegória, amellet, hogy számtalan más dolog is, egy objektív korszak szubjektivizmusa. Amikor Lancelot tétovázik mielőtt felszállna a kordéra, Chrétien a döntést vitaként ábrázolja a tiltakozó Ész és a felszállást sürgető *Szerelem* között⁵⁷. Egy későbbi költő elmondta volna egyenesen — bár végül is nem metafora nélkül —, hogy mit érzett Lancelot: egy korábbi költő pedig egyáltalán meg sem kísérelt volna egy ilyen jelenetet leírni. Másutt egy hölgy egy lovag fejét kéri Lancelottól, akit az éppen akkor tett ártalmatlanná. A lovag kegyelemért könyörög, s így a lovagiasság szabályain belüli két kötelesség összeütközik. Lancelot ebből következő lelkiállapota Chrétien számára a *Largesse* és a *Pitë* közötti vita lesz. Mindkettő fél a vereségtől és Lancelotot rabságban tartják kettejük között⁵⁸. Akárcsak az *Yvain* című műben, ahol Gawain és a hős, a szilárd barátok, fel nem ismerve egymást, megverekszenek. A baráti szándékaik és ellenséges tetteik közti ellentétet a szerző a Szeretet és a Gyűlölet alaposan kifejtett allegóriájává dolgozza ki: a Gyűlölet kinéz az ablakon, aztán a Gyűlölet nyeregbe száll, miközben a Szeretet, aki ugyanabban a házban él, szemrehányást kap, amiért egy belsőbb szobában ténfereg és nem siet a megmentésükre⁵⁹. Ez persze ridegnek tűnik egy modern olvasó számára, és nem fakad olyan természetességgel a szöveggörnyezetből, mint azok a részletek, amelyeket a *Lancelot*-ból idéztem. Azonban óvakodnunk kellene attól, hogy elhamarkodottan azt feltételezzük, hogy a költő egyszerűen elmés. Könnyen lehet, hogy a sok szobás ház képe, ahol a Szeretet elveszhet a háttérben, míg a Gyűlölet bírja az előszobát és

az udvart, annak hű feltárásaként juthatott Chrétien eszébe, hogy milyenek a véletlen azon művei, melyek ilyen különféle tettekre veszik rá ugyanazon szív érzelmeit. Nagyon körültekintően kell beleásnunk magunkat ezeknek a régi íróknak a gondolkodásába: annak *a priori* feltételezése, hogy mi lehet és mi nem lehet az igazi képzeletbeli élmény kifejeződése, a lehető legrosszabb útmutatás. A Test és a Szív allegóriája⁶⁰ — szintén az *Yvain*-ből — érdekes példa. Az, hogy ezt Chrétien Provence-ból kölcsönözte, a legkevésbé sem változtat azon a tényen, hogy ez számára valami jól és híven elképzeltnek a kifejezése — talán az egyetlen lehetséges kifejezése. De ő még nem tanulta azt a művészetet, hogy el kell dobni az ilyen szerszámokat, amikor elvégezték a dolgukat. A fegyver csillogása elragadja a fantáziáját, amikor már megadta a döfést, és majdnem bizonyosnak érezhetjük magunkat abban, hogy ami élő allegóriaként indul, pusztá virtuozitásba fullad a következő tíz sor folyamán. A Halál közhelyszerűbb, és sokat ismételt allegóriája a *Cligés*-ben bármely olvasójának újfent emlékezetébe ötlük⁶¹.

Maga a megszemélyesített Szerelem szinte ugyanannyira kapcsolódik a „szerelem-vallás” tárgyához, mint az allegóriáéhoz. A Szerelem nyilazására való utalások a *Cligés*-ben⁶² egy ismert típus-hoz tartoznak, és bármely klasszikus szerelmi költőtől származhatnak. A Szerelemnek mint bosszúálló istennek az ötlete, aki azért jön, hogy felbolygassa azoknak a nyugalmit, akik eddig gúnyolták hatalmát, szintén a latin hagyományhoz tartozik, de Chrétien számára sokkal komolyabb, mint Ovidius számára. Azok bűnbánatát, akiknek a szíve korábban szabad volt, és az új istennek való behódolásukat egyfajta kvázi-vallásos érzelem színezi. Alexander a *Cligés*-ben rövid ellenállás után bevallja, hogy a Szerelem azért bünteti őt így, hogy okuljon ebből. „Hadd tegyen velem azt, amit akar, mert én az övé vagyok.” Soredamors ugyanebben a költeményben beismeri, hogy a Szerelem erőszakkal megalázta a gőgjét, és kételkedik abban, hogy az ilyen kikényszerített szolgálat kegyes fogadtatásra talál⁶³. *Yvain* ugyanebben a szellemben határozza el, hogy nem tanúsít ellenállást a szenvedélyével szemben: nemcsak a szerelemnek való ellenállás, de még a vonakodó behódolás is árulásnak számít az isten ellen. Azok, akik így vétkeztek ellene, nem érdemelnek boldogságot⁶⁴. A *Lancelot*-ban a szerző tovább viszi ezt a tant. A Szerelem csakis a legnemesebb szíveket kegyes-

kedik rabszolgájává tenni, és a férfinak csak annál többre kell becsülnie önmagát, ha kiválasztják ilyen szolgálatra. Olyan elképzeléssel is találkozunk, amely szerint a szerelmesek a Szerelem vallásos rendek mintájára szervezett *rendjének* a tagjai: a Szerelem *művészetének* hívei, mint Ovidiusnál; és a Szerelem *udvarának* tagjai, amelynek ünnepélyes szokásaihoz és szertartásaihoz a kor feudális udvarai szolgáltaták a példát⁶⁵. Látni fogjuk, hogy az erotikus vallás, az erotikus allegória és az erotikus mitológia között nem lehet végleges határvonalat húzni.

III

Chrétien de Troyes-nál a történetek során a gyakorlatban láthatjuk a szerelem továbbfejlesztett elméletét. Tanítása inkább minta, mint előírás formájában jelenik meg, és hogy igazságosak legyünk hozzá, a tisztán narratív érdeklődés sosincs sokáig alárendelve a didaktikusnak. Miután már tanulmányoztuk a $\omega\lambda\eta$ -beli, a történetekben megtestesült és részben elrejtett új ideált, következőként természetesen egy nyilvánvalóan elméleti művet keresünk ugyanerről a tárgyról, amellyel befejezhetjük vázlatunkat. Éppen erre kínálkozó mű Andreas Capellanus⁶⁶ (André, a káplán) *De Arte Honeste Amandi*a. Valószínűleg a tizenharmadik század elején írta latinul, prózában. Stílusa kellemes és könnyű, noha a szerző kedvenc *cursus*a révén mondatai gyakran végződnek hexameterekben, a klasszikus fül számára különös módon.

A *De Arte* formája a szerelmeskedés művészetének módszeres tanítása, melyet a káplán ad egy bizonyos Walternek; azonban igen kevés meghatározás és előzetes megfontolás után a szerző a továbbiakban olyan ideális párbeszéd sorozatával illusztrálja tárgyát, melyeket a különféle társadalmi helyzetű szerelmesek használatára alkalmazott. Minta-társalgásokon mutatja be, hogyan kellene egy férfinak, aki *nobilis*, egy nőhöz közelednie, aki *nobilior*, vagy hogyan kellene egy *plebeius*nak egy *plebei*át megnyerni; még azt is, hogy hogyan kellene egy *plebeius*nak egy *nobilis*t vagy egy *nobilior*t megnyerni. Így történhet, hogy műve nagyobbik részében Andreas nem a saját személyében beszél, és e képzelt szájakon keresztül a legkülönbözőbb érveket használja. Ez komoly nehézség elé állítana bennünket akkor, ha tárgyunk a szerző véleményének

összegzése volna; de ez kevésbé komoly akkor, ha azt kutatjuk (ami sokkal-sokkal érdekesebb), hogyan léteztek a szerelem elméletének jellemzői a korabeli közfelfogásban. Egy adott vélemény előfordulása ezekben a képzelt párbeszédekben nem árulja el nekünk, hogy Andreas mit gondolt; de elfogadható bizonyíték arra, hogy az adott vélemény része volt az e tárgyról alkotott elgondolások összességének. Aligha feltételezhetjük, hogy Andreas olyan beszédek mutatott volna föl mintául tanítványának, melyek a legjobb udvari hagyomány kíváncsai szerint „helytelen” érveket és eszméket tartalmaztak. Nem ígérhetem, hogy nem használok olyan kényelmes kifejezéseket, mint „Andreas szerint”; de mind ezeket a feljebb megadott *caveat* szerint kell érteni.

E mű első oldalán a szerelem meghatározása azonnal elutasítja azt a fajta szerelmet, amelyet „plátóinak” neveznek⁶⁷. Andreas számára a szerelem célja a tényleges beteljesülés, s forrása a látható szépség: olyannyira, hogy a vakokat képtelennek tartja a szerelemre, vagy legalábbis arra, hogy megvakulásuk után essenek szerelembe⁶⁸. Másfelől viszont a szerelem nem csupán érzékiség. Az érzéki férfi — az a férfi, aki *abundantia voluptatis*ban szenved — ki van zárva belőle⁶⁹. Sőt, azt is lehetne mondani, hogy a szerelem „egyfajta erkölcsösség”, az egyetlen tárgyhoz való szigorúan megkövetelt hűségnél fogva⁷⁰. A szerelmesnek nem szabad *formae venustas*a révén sikert remélnie, legfeljebb egy ostoba hölgnél, annál inkább ékesszólása és mindenekelőtt *morum probitas*a révén. Ez utóbbi alatt a jellem nem rossz vagy egyoldalú felfogása értendő. A szerelmesnek igaznak és szerénynek kell lennie, jó katolikusként, beszédében tisztának, vendégszeretőnek és a rosszat jóval viszonzónak. Bátor legyen a harcban (hacsak nem egyházi személy), és nagylelkű az ajándékozásban. Mindenkor udvariasnak kell lennie. Annak ellenére, hogy egyetlen hölgynek szentelte magát, mindegyikkel szemben készen kell állnia *ministra et obsequia* gyakorlására⁷¹. A szerelmes szakképzettségének illetően felfogása mellett nem meglepő, ha Andreas újra és újra visszatér a jóért a szerelem hatalmához. „Minden ember egyetért abban, hogy nincs jó dolog a világon, és nincs udvariasság, amely ne a szerelemből, mint forrásából eredne”⁷². A szerelem a „forrása és eredete minden jónak”; nélküle „az udvariasság minden formája ismeretlen volna az ember előtt”⁷³. A hölgynek szabad választása van, hogy elfogadja vagy elutasítsa a szerelmet annak érdekében, hogy a legjobbat

jutalmazhassa: nem szabad visszaélnie ezzel a hatalommal saját szeszélyeinek kielégítésére. Ha egy derék szerelmezt kegyeibe fogad, ő is jól jár. Csak azokat a nőket magasztalják a férfiak, akiket „a szerelem katonái közt tartanak számon”⁷⁴. Még egy fiatal hajadonnak is kell, hogy legyen szeretője. Az igaz, hogy amikor megházasodik, a férje elkerülhetetlenül felfedezi ezt, de ha az illető bölcs férfiú, tudni fogja, hogy egy olyan nő, aki nem követte a „szerelem parancsait”, szükségszerűen kevesebb *probitasszal* rendelkezne. Végül mindent, ami *in saeculo bonum*, mindent, ami jelen világunkban jó, egyes-egyedül a szerelem határoz meg. S mégis, ha a szerzőnek a szerelmestől megkövetelt *probitasra* vonatkozó ideálja sokban hozzájárul is ahhoz, hogy megmagyarázzuk a szerelemnek e magasztalását, nem szabad elfelejtenünk, hogy ennek az ideálnak megvannak a világosan megfogalmazott korlátai. Az udvariasság azt követeli, hogy a szerelmesnek szolgálnia kell minden *bölgyet*, nem pedig minden *nőt*. Mi sem mutathatná meg egyszerűbben az udvari hagyomány negatív oldalát, mint az a rövid fejezet, amelyben Andreas elmagyarázza, hogy ha az ember olyan szerencsétlen, hogy egy paraszti sorban élő nővel esik szerelembe, *si locum inveneris opportunum*, kihasználhatja a *modica coactiot*. Hozzáteszi, másként aligha lehet legyőzni ezeknek a teremtményeknek a *rigorózságát*⁷⁵.

Mint minden világi öröm forrását, a szerelmet lelkiállapotként kell elgondolnunk; de azok a szabályok, melyeket Andreas a szerelemmel kapcsolatban lefektet, arra emlékeztetnek, hogy ugyanakkor művészet is. Ám e művészet rendszere már annyira szövevényessé vált, hogy olyan nehéz esetekhez vezetett, amelyek szakavatott megoldást követeltek; és Andreas az ítéleteit olyan döntésekre alapozza, melyeket bizonyos nemes hölgyek hoztak, akikhez ilyen problémákkal szoktak fordulni. Andreas egész *De variis iudiciis amoris* című, különös fejezete tele van ilyenekkel. Néhány ezek közül a problémák közül az engedelmesség korlátainak kapcsán merül fel. Egy szerelmesnek azt parancsolta az úrnője, hogy ne szolgálja őt tovább. Később, amikor a szerelmes meghallja, hogy rágalmazzák a hölgyet, a védelmére kel. Vajon vétkes-e, mert engedetlen volt? Champagne grófnője úgy ítélte meg, hogy nem: minthogy mindenekelőtt a hölgy parancsa volt rossz, nem bír kötelező erővel⁷⁶. Milyen udvari törvény lép életbe azon két szerelmes esetében, akik rájönnek, hogy közelebbi rokonságban áll-

nak, mint ami megengedné, hogy házasság révén egyesüljenek? Nekik azonnal el kell szakadniuk egymástól. A vérség és rokonság törvénye, amely a házasságra vonatkozik, vonatkozik a *par amours* való szerelemre is⁷⁷. Rendelkezések szólnak például arról is, hogy egy hölgy milyen ajándékokat fogadhat el anélkül, hogy megvásárolhatónak ítélnék. A szerelmi titoktartás kötelességét — amely a modern társadalom számára e szabályok egyik öröksége — keményen érvényesítik, és a becsmérlés bűnét elmarasztalják⁷⁸. De talán egyetlen szabályt sem tesznek olyan világossá, mint azt, amelyik a szerelmet kizárja a házassági kötelékből. „Dicimus et stabilito tenore firmamus amorem non posse suas inter duos iugales extendere vires”⁷⁹. A házasság bénító hatása még a házasság felbomlása után sem szűnik meg: azok szerelmét, akik korábban házastársak voltak és most elváltak, Champagne úrnője *nefandus*nak nyilvánítja. És mégis akadnak bekezdések, amelyek azt sugallják, hogy a lovagiasság szabályai, elviekben bármennyire házasság-ellenesek is, már így is tettek azért, hogy enyhüljön a férj és feleség közötti viszony régi ridegsége. Andreas szükségesnek tartja, hogy elismerje a *maritalis affectio* lehetőségét, és hogy hosszasan bizonygassa, ez mennyiben tér el az *Amor*tól⁸⁰. Bizonyítéka sok mindent megvilágít. A házastársi vonzalom nem lehet „szerelem”, mert megvan benne a kötelesség vagy a szükségesség eleme: egy asszony, amikor a férjét szereti, nem szabad választását gyakorolja az érdek juttatásául, és ezért a szerelme nem növelheti a férfi *probitas*át. Vannak kisebb okok is — a házastársi szerelem nem titkos, és a féltékenysége, ami az igazi szerelem lényege, egyszerűen megmételtyezi a házasságot. De az első indok az, amely ezt a „házasságtörési elméletet” legeggyüttérzőbb, és ezért legigazabb fényében állítja elénk. Annak a szerelemnek, amely az életben és a viselkedésben minden szép forrása kell, hogy legyen, jutalomnak kell lennie, melyet önszántából ad az úrnő, de jutalmat csak fölérendeltjeink adhatnak. Egy feleség azonban nem fölérendelt⁸¹. Mint másvalakinek a felesége, főként mint egy nagy úr felesége, lehet a szépség és a szerelem királynője, a kegyek osztója, minden lovagi erények ösztönzője, és az „alávalóság” ostroma⁸²; de mint az ember saját felesége, akire az apjával alkudott meg, úrnőből rögvest pusztá nővé süllyed. Hogyan lehet egy nőből, akinek az a kötelessége, hogy engedelmeskedjen az embernek, *midons*, akinek a kegyessége minden törekvés célja, és akinek neheztelése olyan hatalom,

amely féken tart minden udvariatlan vétket? Az ember szeretheti őt bizonyos értelemben; de ez, mint Andreas mondja, semmivel sem inkább szerelem, mint amennyire apa és fia szeretete *amicitia*⁸³. Nem tételezhetjük fel, hogy a szerelem azon szabályai a legkönnyelműbbek, amelyek szemben állnak a házassággal. Minél komolyabbak, annál inkább szemben állnak vele. Mint korábban már említettem, ahol a házasság nem a házasság szabad akaratán nyugszik, bármely olyan elméletnek, amely a szerelmet nemes élménynek tekinti, házasságtörési elméletnek kell lennie.

A szerelmi valláshoz, vagy inkább a szerelmi mitológiához, Andreas érdekes dolgokkal járul hozzá. A *Remiremont-i tanácskozás*ban láttuk, hogy Amor istent már ellátták evangéliummal, bíborosokkal, próbatételekkel és hatalommal arra, hogy az eretnek alattvalókat kiátkozza. Andreas messzemenően kiegészíti az igazi vallás Istenével való párhuzamosságát. Az egyik képzeletbeli beszélgetés során egy hölgy megbocsátásért könyörög azon az alapon, hogy ő nem viszonozza a szerelmese érzéseit, és vége van az ügynek. „Így akár”, vág vissza a szerelmes, „egy bűnös is megbocsátásért könyöröghet azon az alapon, hogy Isten neki nem adott kegyességet”. „Másrészt viszont”, mondja a hölgy, „ahogy szeretet nélkül összes tetteinkkel sem érdemelhetjük ki az örök boldogságot, éppen úgy hiábavaló a Szerelmet *non ex cordis affectione* szolgálni”⁸⁴. Már csupán az hiányzik, hogy a Szezelemnek tulajdonítsák a halál utáni jutalmazás és büntetés isteni hatalmát, és ezt valóban meg is teszik. Az a történet, amelyet Andreas erről a tárgyról mond el, művének egyik legüdébb szakasza⁸⁵. Innen előre tekintve felsejlik a Boccacciótól, Gowertől és Drydentől jól ismert mese; visszafelé tekintve pedig talán a barbár mitológia eltemetett rétegével kerülünk kapcsolatba. Úgy kezdődik, ahogyan egy jó történetnek kell, azzal, hogy egy ifjú ember eltéved az erdőben. A lova elkóborolt, amíg aludt, és ahogy kereste, három társaságot látott elhaladni. Az elsőben, melyet egy szeretetre méltó lovag vezetett, hölgyek utaznak pompás lovakon és mindegyiküket egy-egy szerelmes kísért gyalog. A másodikban lévő hölgyeket civódó szolgák olyan tömege és csőcseléke vette körül, hogy nem is vágytak egyébre, mint hogy kikerüljenek a lármából. De a harmadik társaság tagjai szőren ülték meg rozzant gebéiket (*macilentos valde et graviter trotantes*), kíséret nélkül, rongyokba öltözve, és az előttük járók porával beborítva utaztak. Mint sejtethető, az első

társaság olyan hölgyekből állt, akik földi életükben bölcsen szolgálták a szerelmet; a második olyanokból, akik mindenkinek juttattak a kedvességükből, aki kérte; és a harmadik *omnium mulierum miserrimae* azokból a kérlelhetetlen szépségekből állt, akik süketek voltak minden szerelmes imájára. A halandó követi a menetet az erdőn keresztül, amíg egy különös országba kerül. Ott állottak a Szerelem királyának és királynőjének a trónjai egy fa árnyékában, mely mindenféle gyümölcsöt terem; és fakadt mellettük egy nektárédes forrás, melyből számtalan patak árasztotta el és öntözte a környező tisztásokat, mindenfelé kanyarogva a fekhelyek között, melyeket az első társaságban utazó szerelmesek számára készítettek elő. De ezen az *Amoenitas* nevű kedves helyen túl és e körül feküdt a *Humiditas* birodalma. A középpontban levő forrásból induló patakok jéghidegek lettek, mielőtt elérték ezt a második országot, és ott, összegyűlve a föld alatt, nagy, hideg vízü mocsarat alkottak, melyben nem voltak fák, de amely izzott a tüzes nap alatt. Ez a hely volt kijelölve a második társaság hölgyeinek. A harmadik társaságbeliek a legeslegkülső körbe, *Siccitas* égő sivatagába voltak rekesztve, és éles tövisek kötegeire ültették őket, melyeket a kínzók állandó mozgásban tartottak alattuk. Nehogy valami hiányozzék a keresztény másvilágnak e rendkívüli paródiájából vagy tükörképéből, a történet egy emlékezetes jelenettel ér véget, amelyben a halandó látogatót a trónus elé viszik, a Szerelem parancsolatainak listáját nyújtják át neki, és utasítják, hogy a földön számoljon be erről a látomásról, melyben azért részesült, hogy számos hölgy „üdvözülését” segíthesse elő (*sit multarum dominarum salutis occasio*)⁸⁶. A második történet, amelyet Andreas elmond, kevésbé teologikus; és annak ellenére, hogy ez szintén a szerelem parancsolataival fejeződik be, ezeket a Győzelem Sólymával együtt Arthur udvarából szerzik meg, nem pedig a másvilágból⁸⁷. Másutt, szokás szerint, akadnak dolgok, amelyek az allegória és a mitológia határmezsgyéjén találhatók. Az ilyen részletek, bámmenyire merésznek tetszenek is, tisztán a képzelet szárnyalásai, sőt, messzire eltávolodnak a *Concilium* komédiájától, de ugyanolyan messzire távolodnak bármitől, ami komoly „szerelem-vallásnak” tekinthető. Andreas nem itt a legkomolyabb, hanem azokon a helyeken, amelyekre már utaltam, s ahol hosszabban beszél a szerelem hatalmáról, mely minden lovagi és udvari kiválóság forrása: a szerelemről, amely gyönyörűvé teszi a *horridust* és az

incultus, amely a legalacsonyabb születésűeket is az igazi nemes-ségig emeli és megalázza a gőgöseket.⁸⁸ Ha ez nem vallás, akkor is mindenképpen egy erkölcsi rendszer, amelynek a másik rendszerrel, a kereszténnyel való kapcsolatáról Andreas sokat elmond. A *Concilium* szerzőjével ellentétben nyíltan kimondja, hogy az apácáknak nem kellene a Szelem szolgálivá lenniük — és saját tapasztalatainak komikus összegzésével zárja ezt a részt, amely nem éppen a leglovagiasabbak közül való⁸⁹. A *clericivel* viszont más a helyzet. Végére is ők csak férfiak, akik bűnben fogantak, mint a többi, s akik méginkább ki vannak téve a *propter otia multa et abundantiam ciborum* kísértésének. Sőt, meglehetősen kérdéses, hogy Isten komolyan szűziesebb életre szánta-e őket, mint a világiakat. A tanítás számít, nem a gyakorlat. Nem mondta-e Krisztus „*secundum opera illorum nolite facere*”?⁹⁰ Andreas alig várja, hogy rámutathasson: a szerelem törvénykönyve megegyezik a „természetes erkölcsiséggel”. Mindkettő tiltja a „vérfertőző” és „kárhózatós” egyesüléseket⁹¹. Azon erények közé sorolja az egyszerű jámborságot és a szentek tiszteletét, amelyek nélkül semmilyen férfi sem lehet alkalmas a szerelmes szerepére. A lovag eretneksége feljogosítja a hölgyet, hogy visszavonja tőle kegyeit. „És mégis”, mondja Andreas egy igen lényeges részben, „néhány ember oly végletesen oktalan, hogy az egyház iránti megvetésével ajánlja magát a nőknek”⁹². Egy olyan pártra vethetünk egy pillanatást, amely megragadta a *Frauendienst* és a vallás alapvető összeférhetlenségét, és örömét lelte abban, hogy ezt szabadszájúan (alighanem elég durván) hangsúlyozza; valamint egy másik pártra is, amelyhez Andreas is tartozik, akik semmit sem kívánnak kevésbé, mint ezt hangsúlyozni. Ez lehet a jelentése annak a jámborságnak is, amelyet Chrétien Lancelotnak tulajdonít — intő példa az udvari világ mocskos szájú baloldalának. Mégis, miközben Andreas így a lehető legjobban keresztényiesíteni kívánja szerelem-elméletét, nem igazán békíti össze őket. Legjobban a következő kihívó javaslatban közelíti ezt meg, amely Pope soraira emlékeztet: „Megsértheti-e a nagy Természet Istenét az, amit maga a Természet sugalmaz?” — amelyre nem tehetünk jobb észrevételt a hölgy szavainál ugyanebben a beszélgetésben, csak néhány sorral később: *sed divinarum rerum ad praesens disputatione omissa*... „Egy pillanatra mellőzve a kérdés vallásos oldalát” — és ekkor a lényegre tér⁹³.

Ugyanis az igazság az, hogy a két világ közötti hasadás orvosolhatatlan. Andreas újra és újra felismeri ezt. „Amorem exhibere est graviter offendere deum”⁹⁴. A házasság sem kínál kompromisszumot. Tévedés azt feltételezni, hogy a *vehemens amator* megmenekülhet *sine crimine* azon (udvari szempontból ítélve) illetlenség révén, hogy a saját feleségébe szerelmes. Az ilyen ember *in propria uxore adulter*. Bűne súlyosabb, mint a nőtlen szerelmesé, mivel megsértette a házasság szentségét⁹⁵. És pontosan ez az, ami miatt az udvariasság egész világa csakis „egy pillanatra mellőzve a kérdés vallásos oldalát” létezik. Ha *azt* egyszer belekevered, érvel a szerelmes ugyanebben a részben, fel kell adnod nemcsak a *par amours* szerelmet, hanem az egész világot is⁹⁶. Ha ez mégsem volna elég világos, Andreas tartogat még egy meglepetést a modern olvasó számára az utolsó könyv elején. Miután megírt két könyvet a szerelem művészetéről, hirtelen felhagy e témával és egy egészen új dologba kezd: „Mindezt nem úgy kell olvasnod, kedves Walter, mintha arra törekednél, hogy kitanuld a szerelmesek életét, hanem hogy doktrínája révén felüdülve, és jól elsajátítva, hogyan kell a nők lelkét szerelemre ingerelni, őrizkedhetsz az ilyen ingerléstől, hogy nagyobb jutalmat érdemelj.” Értésünkre adják, hogy minden, ami korábban elhangzott, azért íródott, hogy Walter, akár Guyon, láthassa, megismerhesse, és mégis tartózkodjon, óvakodjon tőle. „Semmilyen más jócselekedettel nem kereshetjük Isten kedvét inkább, mint ha a szerelem szolgálatában állunk”. „Quum igitur omnia sequantur ex amore nefanda”... és a könyv hátralevő része visszavonás⁹⁷.

Mit tegyünk ezzel a *volte-face*-vel? Hogy a káplán szerelem-tudománya szintisza tréfa volna, avagy vallásossága képmutatás? Egyik sem. Valószínűbb, hogy komolyan gondolta amit mondott, amikor azt állította, hogy a szerelem mindennek a forrása *in saeculo bonum*, és az a mi hibánk, ha hajlamosak vagyunk megfelekezni a határokról — *in saeculo*. Lényeges, hogy még le sem tudjuk fordítani „világi” jónak. A „világiasság” a modern, de legalábbis a viktoriánus nyelvben nem igazán jelentette e világ értékeit (*hoc saeculum*) az örökkévalóság értékeivel szemben: pusztán ugyanazon világon belül szembeállítja azt, amit alantasabbnak tartanak — mint a fősvénységet, a személyes ambíciót és a hasonlókat — azzal, amit nemesebbnek tartanak — mint a házastársi szeretetet, a tanulást, a közszolgálatot. De amikor Andreas a *bonum in saecu-*

loról beszél, akkor azt komolyan is gondolja. Úgy gondolja, hogy az emberi értelemben vett igazán jó dolgok szemben állnak az igazán rossz dolgokkal: például a bátorság, az udvariasság és a bőkezűség a hitványsággal szemben. De ezen emberi vagy világi értékrend fölött és mögött kiemelkedve, akár egy meredek szikla, Andreasnak van egy másik értékrendje is, amely nem egyeztethető össze ezzel, s melynek mércéje szerint nagyon kicsi a választási lehetőség a „világi” jó és a „világi” rossz között. A parodizált vagy legalábbis utánczolt vallásnak éppen ez az eleme, mely az udvari szabályokban is megtalálható s amely olyan istenkáromlónak tűnik, inkább a két értékend szétválásának kifejeződése⁹⁸. Annyira teljesen kettéválnak, hogy természetyszerűleg merülnek fel köztük párhuzamok: innen ered a dolgok különös megkettőzése. Ez egyfajta megfeleltetés. A szerelem *in saeculo* olyan, mint Isten az örökkévalóságban. A *cordis affectio* úgy viszonyul a szerelmi tettekhez, mint a szeretet a jó cselekedetekhez. De persze Andreas számára, egy higgadt órán, nem kétséges, hogy a két világ közül melyik az igazi, és ebben tipikusan középkori. Amikor a *Frauentienst* sikeresen összeolvad a vallással, mint Danténál, a lélekben helyreáll az egység, és a szerelmet teljes szívből jövő ünnepélyességgel lehet kezelni. De ahol nem olvad vele így össze, ott hatalmas ellenfele árnyékában sosem lehet több, mint időleges eltévelyedés. Lehet magasztos, de magasztossága csak pillanatnyi. Lehet megható, de sosem feledi el, hogy vannak olyan keservek és veszélyek, melyek előtt, ha a pillanat eljön, a szerelemből fakadóknak azonnal utat kell engednie. Ráadásul még Ovidius is példát szolgáltatott nekik, amikor írt egy *Remedium Amoris*-t, hogy az *Ars Amatoria* ellen fordítsa⁹⁹: ehhez saját indokaikat is hozzátették a példa követéseképpen. A szerzők, könyvük végére érve, mind megbánást tanúsítanak. A káplán palinódiája nem áll egyedül. Ugyanez játszódik le Troilus könyvének utolsó versszakaiiban és abban a hirtelen fordulatban, amely Chaucer élete és munkássága egészét lezárja, vagy akár Malory nemes zárásában. Halljuk, amint megszólal a csengő; és a gyerekek, hirtelen elcsendesülve, komolyan és egy kissé megszeppenve sereglenek vissza a tanítójukhoz.

C. S. Lewis

Budapest

Fordította: Reuss Gabriella
Schlachtovszky Csaba

JEGYZETEK

¹ Lásd Fauriel, *Historie de la Poésie provençale*, 1846; E. Gorra, *Origini etc. della Poesia Amorosa di Provenza* (*Rendiconti del Istituto Lombardo*), &c. 11. xliii. 14, xlv. 3), 1910-12; Jeanroy, *La Poésie lyrique des Troubadours*, 1934.

² Jeanroy, i.m., i. köt., 91. o. j.

³ Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, 1909, Bnd. I, 177.o.

⁴ Jeanroy, i.m., ii. köt., 109-13.o.

⁵ Ibid., 97.o.

⁶ Euripidész, *Médeia*, 630; *Hippolütosz*, 529.

⁷ Arisztotelész, *Etika*, 1162 a. εη Δξ δν καιξ αρετην.

⁸ *Ars Amatoria*, ii. 223:

Iussus adessee foro, iussa maturius hora
 Fac semper venias, nec nisi serus abi.
 Occurras aliquo, tibi dixerit; omnia differ,
 Curre, nec inceptum turba moretur iter.
 Nocte domum repetens epulis perfuncta redibit —
 Tunc quouque pro servo, si vocat illa, veni.
 Rure erit et dicet, Venias: Amor odit inertes!
 Si rota defuerit, tu pede carpe viam,
 Nec grave te tempus sitiensve Canicula tardet,
 Nec via per iactas candida facta nives.
 Militiae species Amor est: discedite segnes!
 Non sunt haec timidis signa tuenda viris.

⁹ *Ars Amatoria*, i. 403 skk old.; vö. 417 skk old.

¹⁰ Ld. 43.o.

¹¹ Lásd Jeanroy-nál az *Histoire de la langue et de la littérature française*, 1896, i. köt. 372. o. j.; valamint Wechssler, i.m., Bnd. I, xviii. fejezet.

¹² *Germania*, viii. 2.

¹³ *Chanson de Roland*, 3705-től.

¹⁴ Ibid. 1054.

¹⁵ W. Schrötter, *Ovid und die Troubadours*, 1908: kemény bírálata *Romania*, xxxviii.

¹⁶ Radulfus Cadomensis *Gesta Tancredi*, 61, ne verum taceam minus bellicosi; (Az igazat megvallva nemigen harciasak.) valamint a közmondás, *Franci ad bella, Provinciales ad victualia*. (A franciák a háborúzásra, a provanszálók a lakomázásra [alkalmasak]) (*Recueil des Historiens des Croisades*, Acad. des Inscriptions, iii. köt., 651. o.)

¹⁷ Jeanroy, i.m., i. köt., 83. skk old.

¹⁸ Fauriel, i.m., i. köt., 515. skk old.

¹⁹ „Vernon Lee”, *Euphorion*, ii. köt., 136. skk old.

²⁰ Ld. Fauriel, i.m., i. köt., 497. skk old. Vö. Chrétien *Erecjének* alább idézett udvarlási jelenetével.

²¹ Nagy Szent Gergely Ágostonnak *apud Bede, Eccles. Hist.* 1, xxvii (57.o. a Plumer-féle kiadásban). A levél hitelességét megkérdőjelezték; de az én érvelésem nem ezen alapul.

²² Hugo de Saint-Victor, *Sententiarum Summa*, Tract. VII, cap. 2. (A mi célunk szempontjából nem szükséges megkérdőjelezni azt a hagyományt, amelyik neki tulajdonítja ezt a művet.)

²³ Ibid. cap. 1.

²⁴ Ibid. cap. 3.

²⁵ Petrus Lombardus, *Sententiarum*, iv, Dist xxxi, *Quod non omnis*.

²⁶ Ibid., *De excusatione coitus*. Sextus (vagy Xystus) Pithagoricus valódi személyazonosságával kapcsolatban ld. Ueberweg, *Hist. of Philosophy*, i. köt., 222. o.: *Catholic Encyclopedia*, Sixtus II címszó alatt, &c.

²⁷ Albertus Magnus *In Pet. Lomb. Sentent.* iv, Dist. xxvi, Art 7.

²⁸ Albertus Magnus *In Pet. Lomb. Sentent.* iv. Dist. xxvi, Art 9, Responsio.

²⁹ Ibid., Art 11.

³⁰ *Contra Gentiles*, iii, 123, 124.

³¹ *Sum. Theol. Prima Pars Quaest.* xcvi, Art 2.

³² *Contra Gentiles*, iii, 125. (A vadállatok a 123.-nál jelennek meg.)

³³ *Sum. Theol. Prima Secundae*, xxxiv, Art. 1. A következő összefoglalás csak középkori tekintélyekre szorítkozik: a skolasztikus nézet teljes magyarázata természetesen annak domonkosi, páli, ágostoni és arisztotelészi forrásaival kezdődne.

³⁴ *Canterbury Tales*, B 4535.

³⁵ *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, vii, 150. skk old., 24-32. sorok.

³⁶ Ibid., 51. sortól.

³⁷ Ibid., vii, 160, 166. o., 216. sortól.

³⁸ Szent Bernát misztikus teológiájával való lehetséges kapcsolatainak tárgyalását ld. E. Gilson, *La Théologie Mystique de St. Bernard* (Paris 1934), Appendix IV.

³⁹ G. Paris, *Le Conte de la Charette* (Romania, xii). Arról, hogy milyen mértékben jelenik meg az új érzelmek az *Eneas* és a *Troie* című románcokban, és hogy milyen hatásuk lehetett ezeknek a műveknek Chrétienre, lásd Gustave Cohen, *Chrétien de Troyes et son oeuvre*, 1931, 38-73. o. et passim.

⁴⁰ *Yvain*, 17 és 5394. Artúr udvarának, mint az udvariasság otthonának, páratlan helyzete olyan biztossá válik a későbbi romantikus hagyományban, hogy még „Franciaország ügyének” partizánjai szerint is túlszárnnyalta Nagy Károly udvaráét. Vö. Boiardo, *Orlando Innamorato*, 11. xviii, 1. és 2. versszak: „Discoséges volt a nagy Britannia egykor...” Nagy Károlynak nagy udvara volt Frankhonban de az előbbihez [a brit Arthuréhoz] nem volt hasonlatos..., I Mert a szerelem előtt bezárta kapuit, S csak a Szent csaták érdekelték, [ezért] Nem volt oly jelentős mint a másik [brit].”

- 41 *Cligés*, 3145-154, 5259-62. (Foerster azonban a második szakaszt betoldásként kezeli.)
- 42 *Lancelot*, 26: *Matiere et san l'an done et livre La contesse*. v. G. Paris, i.m., 523. o.: valamint Vinaver *Tristan et Iseut dans l'oeuvre de Malory* (1925) című művének nagyszerű tizedik fejezete.
- 43 *Yvain*, 1497.
- 44 A valószínűsíthető kronológiához lásd Cohen, i.m., 87. o.
- 45 *Erec*, 450-66.
- 46 Chrétiennél is tényleg kihallgatnak egy monológot, de az ebből eredő beszélgetés az, ami számít (*Erec*, 2515-83).
- 47 *Erec*, 3095-102.
- 48 *Cligés*, 2, 3.
- 49 *Lancelot*, 1919-től.
- 50 *Ibid.*, 364-től.
- 51 *Ibid.* 2620-tól.
- 52 *Lancelot*, 3975-89.
- 53 *Ibid.* 5641-től.
- 54 *Ibid.* 4670-1 („Car an nul cors saint ne croit tant”) és 4734-től.
- 55 *Ibid.* 1852-től.
- 56 De vö. az Amata és Lavinia közti nagyszerű párbeszédet, melyet Cohen az *Eneas*-ból idéz, i.m., 44. oldaltól.
- 57 *Lancelot*, 369-81.
- 58 *Ibid.* 2844-61.
- 59 *Yvain*, 6001-től.
- 60 *Ibid.*, 2639-től. A provanszál párhuzamokat J. Morawski említi, *Romania*, liii, 187. o. j.
- 61 *Cligés*, 585, et passim.
- 62 *Ibid.* 460, 770.
- 63 *Cligés*, 682, 941.
- 64 *Yvain*, 1444.
- 65 *Cligés*, 3865; *Yvain*, 16.
- 66 Szerk. Trojel (Hauniae, 1892). A kronológiát lásd G. Paris, i.m.
- 67 A *De Arte Honeste Amandi*-ban, I.69 (Trojel szerkesztésében a 182. o.) a *purus amor* és a *mixtus* közötti megkülönböztetés a *purus amor*-t messzire helyezi a plátóitól. Emellett a hölgy ezt, mint abszurdot, el is utasítja (*ibid.*, 184. old.)
- 68 *Ibid.* I.5. (12. o. Trojel szerkesztésében).
- 69 *De Arte Honeste Amandi*, I.5 (13. o.)
- 70 *Ibid.* I.4 „amor reddit hominem castitatis quasi virtute decoratum” (10. o.)
- 71 *Ibid.* II.1 (241. o.)

⁷² Ibid. I.6 A (28. o.)

⁷³ Ibid. I.6 D (81. o.)

⁷⁴ Ibid. I.6 G (181. o.)

⁷⁵ Ibid. I.11 (236. o.) Vö. a meglehetősen közeli párhuzamot Malorynál, III.3: „[a hölgy] azt mesélte a királynak és Merlinnek, hogy amikor még leány volt és tehenet fejni ment, egy komor lovaggal találkozott, és félig erőszakkal stb.”

⁷⁶ Ibid. II.7 (271-3. o.)

⁷⁷ Ibid. II.7 (279. o.)

⁷⁸ Ibid. I.6 C (65. o.)

⁷⁹ *De Arte Honeste Amandi*, I.6 F (153. o.)

⁸⁰ Ibid. 141. skk old.

⁸¹ Még egy olyan szerelmi ügy is, melyet egészen addig az udvari minta irányított, ha házassággal ért véget, akkor a későbbi középkori érzés úgy tekinti, mint ami a szerelmesek korábbi viszonyát teljesen az ellenkezőjére változtatja; vö: *Amadis of Gaul* (Southey fordítása 1872, III. kötet, 258., 259. o., IV. könyv, 29. fejezet) alapján: „Ó hölgy, miféle szolgálatokkal jutalmazhatlak amiért beleegyezel, hogy szerelmünkről most tudomást szerezzen a világ? Oriana felelt: Mostantól fogva, uram, többé nincs szükség arra, hogy efféle lovagi tetteket ajánlj fel avagy hogy én efféléket elfogadjak. Kész vagyok követni és teljesíteni akarodat azon engedelmisséggel, mellyel a feleség tartozik a férjnek.”

⁸² Vö: Chaucer, *Compleynt of Mars*, 41: „She brydeleth him in her manere With nothing but with scourging of her chere”.

⁸³ *De Arte Honeste Amandi*, 142. o.

⁸⁴ Ibid. I.6 E (123. o.)

⁸⁵ Ibid. I.6.D2 91-108. o. A hasonlóságokat W. Neilson gyűjtötte össze a *Romániában*, XXIX: a *Lai du Troïan* találtat, kicsivel korábbinak tartja, mint Andreas változatát.

⁸⁶ *De Arte Honeste Amandi*, I.6 D2, 105. o.: „Nostra tibi sunt concessa videre magnalia ut per te nostra valeat ignorantibus revelari et ut tua praesens visio sit multarum dominarum salutis occasio.” (Azért láthattad meg tetteinket, hogy azok segítségével feltámadjanak a tudatlanok előtt, és hogy e látomásod sok hölgy üdvözülését segítse elő.)

⁸⁷ Ibid. II.8 (295-312. o.)

⁸⁸ Ibid. I.4 (9. o.)

⁸⁹ Ibid. I.8 (222. o.)

⁹⁰ Ibid. I.7 (221. o.), I.6 G (186-8. o.). Magyarázata szerint az evangéliumból vett szakasz a következőt jelenti: „Credendum est dictis clericorum quasi legatorum Dei, sed quia carnis tentationi sicut homines ceteri supponuntur, eorum non inspicatis opera si eos contigerit ... (?) deviare”. (El kell hinnünk az egyháziak szavait, hiszen ők tulajdonképpen Isten küldöttei, de mivel őket is — miként a többi embert — megkísérti a testiség, nem szabad rossz szemmel nézni tetteiket, ha hibáznak.)

⁹¹ *De Arte Honeste Amandi*, I.2 (7. o.) „Quidquid natura negat amor erubescit amplecti.” (A szerelem visszariad a természetellenes dolgoktól.) Ld. még II.7, Jud.7 (279. o.)

⁹² Ibid. I.6 C (68. o.)

⁹³ Ibid. I.6 G (162. o.): „Credo tamen in amore Deum graviter offendi non posses nam quod natura cogente perficitur potest expiatione mundari.” (Mégis azt hiszem, hogy a szerelemmel nem lehet istent megsérteni, ugyanis azt ami a természet ösztönzésére történik engeszteléssel megtisztítható.) És 164. o.

⁹⁴ Ibid. 159. o.

⁹⁵ Ibid. I.6 F (147. o.)

⁹⁶ Ibid. I.6 (161. skk old.): „Nec obstare potest quod Deum in amore narratis offendi, quia cunctis liquido constare videtur quod Deo servire summum bonum se peculiare censetur; sed qui Domino contendunt perfecte servire eius porsus debent obsequio mancipari et iuxta Pauli sententiam nullo saeculari debent adimpleri negotio. Ergo, si servire Deo tantum vultis eligere, mundana vos oportet cuncta relinquere”. (Nem helytálló az ellenérzések amely szerint Istent a szerelemmel meg lehet sérteni. Mindenki számára világos ugyanis, hogy Isten szolgálata a legfőbb jó, de ez nem általános, mert aki tökéletesen akarja szolgálni az Urat, annak engedelmesen át kell adnia magát ennek a szolgálatnak és — Pál véleményének megfelelően — nem szabad világi tisztségekkel foglalkozni. Tehát ha hevesen vágytok Isten szolgálatára, fel kell hagynotok az összes evilági dologgal.)

⁹⁷ Ibid. III.1 (314. skk old.)

⁹⁸ Az a kettős értékrend, egy olyan világi jóval, mely egyformán elkülönül egyfelől a pusztá „világiasságtól” és másfelől pedig a mennyei jótól, s amely értékrend valóban az *úriember* fogalmának eredete, természetesen fennmaradt majdnem saját korunkig. Wyatt *Defence* című művében ez („Elismerem, hogy nem gyakorlom az önmegtartóztatást, de azért mégsem élek förtelemben”) majdnem egy „Honours School” és egy „Pass School” közti megkülönböztetés látszatával bír. Fontos, hogy e kettős értékrend viktoriánus időkbeli végleges megszűnése volt az *úriember* mint ideál eltűnésének nyitánya; mert maga a név is, látom, most kellemetlen és ironikusan használják. *Suos patitur manes*.

⁹⁹ Talán érdemes megjegyezni, hogy az egyik kéziratban Andreas Harmadik könyvének címe a következő: *Incipit liber remedii seu derelinquendi amorem* (Trojel, 313. o.).

KIEGÉSZÍTŐ MEGJEGYZÉS (a 120. oldalhoz)

Az irodalmi eredet és hatás minden kérdésében állandóan emlékeznünk kell a *quidquid recipitur recipitur ad modum recipientis* alapelvére. Azt szándékoztam fentebb megmutatni, hogy a „félreértett Ovidius” semmit sem magyaráz meg, amíg nem indokoltuk meg, miért következetesen egy bizonyos irányban értették félre. Ugyanezért nem szóltam az *Aeneis* IV. könyvéről és az antik költészet más olyan helyeiről, amelyeket olykor megemlítenek az udvari szerelem tárgyalásakor. Dido története sok olyan anyagot nyújt, amely használható, és amelyet használtak is az udvari szerelmi költészetben, *miután* az udvari szerelem megszületett: de addig annak fogják olvasni, ami — az antik szerelem egyik tragikus és példászerű története. Ha másként vélekedünk, az olyan, mintha a klasszikus tragédiát a romantikus mozgalom okának neveznénk, mert Browning és Swinburne, miután a romantikus költészet megszületett, a klasszikus tragédiát romantikus célokra tudja használni.

